مبادئ
النظام السياسي في الإسلام
تأصيل وتفكير

تأليف الدكتور

خالد أحمد حسنين علي حربي

جامعة الإسكندرية

2014



دار الكتب والوثائق القومية	
عنوان المصنف	**مبادئ النظام السياسي في الإسلام.**
اسم المؤلف	**خالد أحمد حسنين حربي.**
اسم الناشر	المكتب الجامعي الحديث.
رقم الايداع	2012/7331
الترقيم الدولي	978-977-438-287-3.
تاريخ الطبعة	الأولى يوليو 2013.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

(آل عمران ، آية 26)

مقدمة

تنحصر مبادئ السياسة أو النظام السياسى فى الإسلام فى أربعة مبادئ أو أصول رئيسة ، هى : الحاكمية لله ، والخلافة ، والشورى ، والعدل . فهذه الأصول تحدد شكل الدولة ، ونوع الحكم، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين ، فالدولة الإسلامية تبعاً لمبدأ الحاكمية لله ، لابد وأن تحكم بما أنزل الله ، لأن الإسلام يعنى التسليم بأوامر الله ونواهيه ، وإطاعتها والانقياد بها ، وذلك عن طريق تطبيق المبادئ الثلاثة الأخرى، وهى الخلافة ، والشورى ، والعدل .

فالخلافة تعنى أن الله قد استخلف الإنسان فى الأرض ، ومن ثم تعطى مهمة الرسول (ﷺ) المثل الأعلى لخلافة الله على الأرض . كما جعل الإسلام هذه الخلافة لجميع المؤمنين أيضاً ، ولم يقل إنه يستخلف أحداً منهم ، فالخلافة عمومية ، لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل تعنى أن كل المؤمنين خلفاء عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالى، وجعل الإسلام من يقوم بها خليفة يتولى الحكم فى الأرض ، سواء كان النبى (ﷺ) ، أو أحد المؤمنين .

أما الشورى ، فتعد من أهم المبادئ التى تقوم عليها الدولة الإسلامية من حيث إنها تعطى للأمة الحق فى إدارة شئونها العامة ، وتمثل ضماناً رئيساً يحول دون مخالفة القانون أو الانحراف فى استعمال السلطة ، فهى أداة من أدوات وقاية المحكومين من الاستبداد وانفراد الحاكم بالسلطة ، كما تقى فى الوقت نفسه الحاكم من الزلل والاستبداد بالرأى دون الأخذ فى الاعتبار بآراء المحكومين . وذلك إنما يقوم بلا شك على أساس العدل فى

الحكم ، ذلك العدل الذى جعل له الإسلام مكانة سامية لم تجعلها له أية شريعة سابقة ، فآيات القرآن التى وردت فى العدل تتضمن خطاباً إلى جميع الحكام فى كل زمان ومكان ، وفى أى موقع من مواقع الدولة ، أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها ، كاملة غير منقوصة . فالعدل هو الركن الأساسى من أركان الحكم ، لأنه حكم الله فى أرضه ، والدليل على شرف منزلته ، اتفاق الأمم عليه مع اختلاف مذاهبهم ، فليس منهم إلا من يوصى به ويعرف فضله.

وتحدد المبادئ الأربعة: الحاكمة لله ، والخلافة ، والشورى ، والعدل طبيعة الدولة فى الإسلام وشكلها من حيث هى مجموعة من الأفراد ، يقيمون إقامة دائمة على إقليم محدد ، ويخضعون لسلطة سياسية مسئولة عن تسيس كل الأمور الداخلية والعلاقات الخارجية . وقد اتفق علماء السياسة والقانون على وجوب توافر ثلاثة أركان رئيسة فى الدولة، لا يمكن أن تقوم بدونها ، أو حتى بدون أى ركن منها ، وهى : الشعب ، والأرض أو الإقليم ، والسلطة السياسية أو الحكومة . وإذا طبقنا هذه الأركان على الدولة الإسلامية لوجدنا إنها قد توفرت للمسلمين بعد الهجرة إلى المدينة ، وبدأت الدولة الإسلامية نشاطها فى المدينة بعد أن تكاملت أركانها . فقد وجد الشعب الإسلامى إقليماً يستقر عليه ، ووجدت السلطة الحكومية التى تتولى شئونه . فالمدينة كانت تمثل الأرض والإقليم الذى تقوم عليه الدولة ، وسكان المدينة من المسلمين كانوا يمثلون الجماعة من الناس الذين يخضعون للتنظيم السياسى ، وكان الرسول ﷺ يمثل السلطة السياسية ، إذ كان يعلم الناس أمور دينهم وينفذ فيهم أحكام الشريعة . وفى هذه الدولة وضع الحاكم أول دستور فى الإسلام ، وهو عهد الموادعة أو وثيقة الموادعة التى وادع فيها

الرسولﷺ جميع طوائف سكان المدينة ، فلهم حقوقهم التى تكفلها لهم الدولة، وفى المقابل عليهم واجبات تجاه هذه الدولة نظير تواجدهم بها كرعايا آمنين.

يمثل ما سبق موضوع الباب الأول من الكتاب الذى يبحث فى مبادئ السياسة والدولة فى الإسلام . أما الباب الثانى فينصبب على دراسة نموذجين من نماذج المفكرين السياسيين فى الإسلام ، وهما الفارابى وابن خلدون من حيث إنهما يمثلان الصنف الثالث من أصناف الفكر السياسى فى التراث الإسلامى ، بعد الصنف الأول الذى يدور حول الخلافة والإمامة متخذاً من دولة الرسول (ﷺ) وتجربة الخلفاء الراشدين نموذجاً أعلى للحك. والصنف الثانى الذى يدور حول الآداب السلطانية ونصائح الملوك. وسبق أن تناولت هذين الصنفين فى كتابات أخرى ، مما لا داعى لتكرار القول فيه هنا.

ويبتدأ البحث فى المعلم الثانى أو الفارابى بعرض موجز حياته وعصره ، ثم تكوينه العلمى ، ليعرج من ذلك إلى الوقوف على الفلسفة السياسية عنده ، وكيف أنه اهتم اهتماماً كبيراً بالسياسة من خلال سيطرة النزعة السياسية على فكره. ولقد ربط الفارابى الفضائل كلها بمذهبه السياسى، والسياسة الفاضلة عنده لها أهدافها المحسوسة فى أبدان المواطنين ونفوسهم ومستوى حياتهم ، وليست سياسة تعمل فى فراغ أو فى إطار الدولة العام دون أن تترك أثرها فى المواطنين . والمدينة التى يقصد الاجتماع فيها والتعاون على الأشياء التى تتناول بها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذى به يتعاونون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . ويؤكد الفارابى على قيمة التعاون بين الأفراد ، وقال إنه لولا هذا

التعاون لما كثرت الجماعات ، ولا عمرت الأرض . ومن هنا يقسم الفارابى المجتمعات إلى مجتمعات كاملة، ومجتمعات غير كاملة ، والمدن إلى : المدينة الجاهلة ، والمدينة الضرورية ، والمدينة البدالة ، ومدينة الخسة والشقوة ، ومدينة الكرامة ، ومدينة التغلب ، والمدينة الجماعية ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة ، والمدينة الفاضلة التى يشبهها بالبدن التام الصحيح ، تتعاون أعضائه فى سبيل الحياة وحفظها ، وكما أن أعضاء البدن مختلفة فى الهيئة ، متفاضلة فى الفطرة والقوى ، متدرجة فى المراتب والأعمال حتى تصل إلى عضو واحد رئيس هو القلب ، كذلك المدينة تختلف أجزائها وتتدرج عملاً ورتبة حتى تصل إلى إنسان هو الرئيس ، والذى تكمن فيه علة المجتمع ، فإذا كان صالحاً ، صلح المجتمع ، وصلحت أمور الدولة التى يرأسها ، وكذلك أحوال المواطنين الخاضعين لحكمه ، وإذا كان فاسداً ، فسدت أمور الناس ، واضطرب حبل الأمن ، وعم الظلم والاضطهاد .

وبعد أن يعرض الفارابى لنظام المدينة الفاضلة ، ورئيسها والخصال التى يجب أن يتحلى بها ، ومعارف المدينة ، وقيمتها ، وعلاقة النفس البشرية بالمدينة الفاضلة ، يتعرض البحث للعلاقة بين مدينة الفارابى ، وجمهورية أفلاطون ، ويختتم بتأصيل مفهوم الدولة العالمية عند الفارابى ، وذلك من خلال نقده للمجتمعات والدول الجاهلة أو الفاسدة، فالدولة العالمية يستحيل أن تكون هى المدينة الجاهلة التى لم يعرف أهلها السعادة ، وليست هى المدينة الضرورية التى اقتصر أهلها على الضرورى فى الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ، وليست هى المدينة البدالة التى يتعاون من فيها على جمع المال ، ولا يمكن أن تكون الدولة العالمية واحدة من مدن

الخسة والتغلب ، والفسق ، فكل هذه الأشكال من المدينة لا تصلح ، فى نظر الفارابى ، لقيام الدولة العالمية ، بل إن واقعها هو الذى يفرض قيام دولة عالمية خالية تماماً من كل صور الفساد والجهل الذى تتمتع به تلك المدن .

أما عبد الرحمن ابن خلدون ، فتنصب الدارسة فيه على الفكر الاجتماعى والسياسى ، مبتدأه بموجز حياته ، ثم تدلف مباشرة إلى الحاجة إلى العمران البشرى الذى رآه وصاغه ابن خلدون ، ذاهباً إلى أن الاجتماع الإنسانى ضرورى للإنسان لأنه مدنى بطبعه يحتاج إلى الآخرين من أبناء جنسه لاكتمال وجوده. وقسم ابن خلدون هذا العلم على أساس تقسيمه للظواهر الاجتماعية إلى قسمين ، الأول يتناول بحوث تتعلق ببنية المجتمع ، والثانى يهتم بدراسة النظم العمرانية ، وتلعب دراسة التاريخ دوراً مهماً فى هذا العلم ، لذا فقد اهتم ابن خلدون بدراسة الأحداث التاريخية بصورة اجتماعية مرتبطة بالواقع باستخدام المنهج العلمى ، فاستخدم المنهج التاريخى والملاحظة بالمشاركة ، والمقارنة..

وتناول ابن خلدون الظواهر الاجتماعية التى سماها " واقعات العمران البشرى" التى يسير عليها التكتل الإنسانى مبيناً أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر . وهذا ما سماه دور كايم فى العصر الحديث بالمورفولوجيا الاجتماعية ، وابن خلدون قد سبقه إلى ذلك بأكثر من خمسة قرون . كما يسبق ابن خلدون جميع علماء الاجتماع الغربيين المحدثين بوضعه للأسس العامة لدراسة الظاهرة الاجتماعية . ويقوم الاجتماع الإنسانى لدى ابن خلدون على أساسيين بارزين هما : العصبية والدين ، وجميع العوامل الاجتماعية الأخرى فهى من لواحق العصبية والدين ، إذ لولا العصبية

والدين لما كان عندنا اجتماع إنسانى سليم . وهو يؤكد فى تفسيره للظـــاهرة السياسية على أن جميع الناس يولدون متماثلين عقلياً ، فلا يتغيرون إلا بقدر ما يعطونه من تربية . وهو لا يقيم نظريته عن "الحسب" على المولد ، بـــل على ذلك النوع من التضامن الذى أطلق عليه اسم "العصبية" وغايتها الملك. أما عوائق الملك ، فيراها ابن خلدون فى حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم .

تلك كانت مقدمة فى موضوعات البحث التى سيبحث فيها ، محـــاولاً الإجابة على التساؤلات الآتية :

- ما المبادئ الرئيسة للسياسة فى الإسلام ؟
- ما مدى ارتباطها بالفكر النظرى والواقع العملى ؟
- ماهية الدولة فى الإسلام وشكلها ؟
- بماذا تأثر الفارابى كمفكر سياسى ، وما الجديد الذى قدمـــه للفكر السياسى فى الإسلام ؟
- كيف استطاع ابن خلدون أن يصوغ فكره السياسى مرتبطاً بالناحية الاجتماعية ؟

أسئلة منهجية وجوهرية تحاول هذه الدراسة الإجابة عليها.

الله أسال أن ينتفع بعلمى هذا

وهو تعالى من وراء القصد وعليه

التكلان وإليه المرجع والمآب

الباب الأول

مبادئ السياسة وأركان الدولة فى الإسلام

الفصل الأول : الحاكمية لله

الفصل الثانى : الخلافة

الفصل الثالث : الشورى

الفصل الرابع : العدل

الفصل الأول

الحاكمية لله



تشتق الحاكمية فى اللغة من الحكم ، وهو القضاء ، وأصله المنع ، يقال: حكمت عليه بكذا ، إذا منعته من خلافه ، والجمع : حُكام ، وحكمت تعنى: منعت ورددت ، ولهذا قيل للحاكم بين الناس حاكم ، لأنه يمنع الظلم عن الظالم(1). وتعنى الحاكمية فى الاصطلاح أن مصدر الأحكام فى الشريعة الإسلامية هو الله تعالى وحده لا شريك له.

إن الله تبارك وتعالى هو الذى خلق الخلق ، وتضافرت آيات القرآن فى تقرير أن كل ما فى السموات والأرض مخلوقات انفرد بخلقها الله جلّ وعلى ، لا ينازعه فيها أحد ، فهو تعالى الخالق المالك ، له مقاليد السموات والأرض ، وبيده ملكوت كل شيئ **﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**(2). ولا يشاركه فى ملكه أحد **﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾**(3) ، ومالك الملك يتصرف فى ملكه كيف يشاء ، وله الأمر فيه **﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾**(4). فكما أن الله هو الخالق المالك المتصرف فى الأكوان ، المقدر للأقدار ، المتصرف فيما خلق بالموت والحياة ، وتبدير شئونهم وتسيير أحوالهم ، فهو أيضاً-سبحانه وتعالى- المستحق للعبادة بما شرّعه لعباده. وتلك قضية أصولية فى دين الإسلام ، فحق التشريع مقصور على الله وحده ، فهو تعالى المشرع والحاكم والحكم بين عباده. ومن يرتأى منهم ديناً أو شرعاً أو حكماً أو حلالاً أو حراماً من عند غير الله ، فقد أشرك مع الواحد الأحد **﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ**

---

(1) ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، 1986 ، ج2 ، 143 – 144.
(2) المائدة ، آية 40.
(3) الإسراء ، آية 111.
(4) الأعراف ، آية 54.

الدِّين مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾[1] ، وهم الطواغيت فى كل زمان ومكان.

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾[2]. فالله سبحانه وتعالى أرسل الرسل (عليهم الصلاة والسلام) ليبشروا الناس والعباد وينذرونهم ، وأنزل معهم الكتب من لدُنه ليتخذونها شرعةً ومهاجاً لحياتهم ، ويحكمونها فى شئونهم. ولكن الطواغيت فى كل زمان ومكان وقفوا أمام شرع الله ، ورفضوه ، وجحدوا بحاكميته مع إقرارهم له تعالى بالخلق والرزق والتصرف فى الكون بما يشاء. فحقيقة الصراع الذى حدى بالطواغيت للتصدى لرسل الله ، هو رفضهم حكم الله وشرعه ، وليس إقرارهم بأنه جلّ وعلى هو الخلق والرازق ، فقد كانوا يؤمنون بأن خالق السموات والأرض وكل ما فيهن هو الله تبارك وتعالى **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾**[3] و **﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾**[4] . فمع إيمان المشركين قبل بعثة النبى (ﷺ) وبعدها بأن الله هو خالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم ، إلا أن تنكرهم لحاكميته ، دفعهم لعبادة الأصنام ظانين أنها تقربهم إلى الله **﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾**[5]. ويشفعوا

(1) الشورى ، آية 21 .

(2) البقرة ، آية 213.

(3) لقمان ، آية 25.

(4) يونس ، آية 31.

(5) الزمر ، آية 3.

لهم يوم القيامة ﴿هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللّهِ﴾ [1].

ومن هنا تُعد قضية "الحاكمية" جزء من معنى الإيمان بالله جلّ وعلى وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فحكم الله من صميم الإيمان وجزء من التوحيد ومقتضى ربوبيته تعالى. وقد مدح الله تبارك وتعالى المؤمنين المسلمين المستسلمين لله والمنقادين طواعية لحكم الله ورسوله(ﷺ) ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [2].

وفى مقابل إقبال المؤمنين ، ذم الله عز وجل المنافقين الذين لا ينقادون لحكم الله ولا يقبلونه إلا إذا جاء موافقاً لأهوائهم ، لا لأنه حكم الله ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ * وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [3].

وعلى ذلك يتضح أن الدولة الإسلامية لابد أن تحكم بما أنزل الله، لأن الإسلام يعني التسليم بأوامر الله ونواهيه، وإطاعتها والانقياد والاستسلام لها،ومن ثم كانت صورة الحكم الإسلامي مقيدة للمؤمنين بالقانون الإلهي ألمتمثل في كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ).

ويحمل القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تشير إلي هذا المبدأ الذي يتكلم عن سيادة التشريع الإلهي، ومنها قوله تعالي:

---

(1) يونس ، آية 18.

(2) النور ، أية 51.

(3) النور ، الآيات 48 – 50.

﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [1].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [2].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [3].

﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [4].

﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ﴾ [5].

تبين الآيات الكريمات، سيادة التشريع الإلهي وأن الحاكم الحقيقي هو الله سبحانه وتعالي، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته العليا فقط، والذي من دونه في هذه الدنيا هم رعايا سلطانه العظيم، وبذلك لا يكون لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب في هذه السيادة الإلهية[6].

لا يستطيع أحد أن يشرع قانونا أو يغير شيئا فيما شرع الله للمسلمين، وإنما اجتهاد المسلمين في نطاق القواعد الكلية والمبادئ العامة التي جاءت في القرآن و السنة، وخاصة ما تمس حياتهم ومعاشهم ومعاملاتهم دون العقيدة أو العبادة، فهي ثابتة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

---

(1) المائدة ، الآية 44.

(2) المائدة ، الآية 45.

(3) سورة المائدة، الآية 47.

(4) يوسف ، الآية 40.

(5) المائدة ، الآية 49.

(6) فؤاد محمد النادي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دبي 1999، ص 39.

ويقوم تأسيس الدولة الإسلامية علي القانون المشرّع من عند الله مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمـــام هــذه الدولـــة ولا تستحق هذه الدولة الإسلامية طاعة الناس لها إلا من حيث أنها تحكــم بمـــا أنزل الله، وتنفذ أمره في خلقه.



الفصل الثانى

الخلافـــة

الخلافة هى المبدأ الثاني في النظام السياسي الإسلامي، وتعني من هو الذي يستخلفه الله علي الأرض ؟

إن الله تعالي قد استخلف الإنسان في الأرض، ومن ثم تعطي وظيفة الرسول (ﷺ) المثل الأعلى والأسمى لخلافة الله علي الأرض كمحصلة نهائية متجسدة في شخص النبي الكريم (ﷺ) التي انتهت به سلسلة الأنبياء والرسل منذ أن خلق الله تعالي آدم عليه السلام بقوله تعالي:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [1]. **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾**[2].

يتبين من هذه الآيات أن الإسلام قد جاء بنظام الخلافة في رئاسة الحكم وجعل من يقوم بها خليفة، لمن يتولي الحكم في الأرض، سواء كان النبي(ﷺ) ، أو أحد المؤمنين.

كما جعل الإسلام أيضا هذه الخلافة لجميع المؤمنين، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم، حيث يتضح أن الخلافة خلافة عمومية، لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة، بل تعني أن كل المؤمنين خلفاء عن الله، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالي. فالخلافة نظام في الحكم أيضا، وجعل الإسلام من يقوم بها خليفة يتولى الحكم في الأرض، سواء كان النبي (ﷺ)، أو أحد المؤمنين.

فالخلافة هى نظام الحكم فى الإسلام الذى فرضه الله جلّ وعلى ،

---

(1) البقرة ، الآية 30.

(2) النور ، الآية 55.

والذى يُنصب فيه خليفة بالبيعة على كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) للحكم بما أنزل الله **﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ﴾** [1]. وقال تعالى: **﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾**[2] **﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾**[3]. إن خطاب الرسول (ﷺ) بالحكم بين المسلمين بما أنزل الله هو خطاب للأمة يُفهم منه أن عليهم اتخاذ حاكماً بعد رسول الله (ﷺ) يحكم بينهم بما أنزل الله ، والحاكم بعد الرسول (ﷺ) هو الخليفة ، ونظام الحكم هو الخلافة .

وبعد كتاب الله تفيض السنة ، وكذلك إجماع الصحابة بالأدلة على وجوب الخلافة وطاعة الخليفة ، ومنها أن رسول الله (ﷺ) ، قال: "من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ، ومن يعص الأمير فقد عصانى" [4]. وقال (ﷺ) : "من خلع يداً من طاعة لقى الله يوم القيامة لا حجة له ، ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"[5]. ففرض الرسول (ﷺ) على كل مسلم بيعة فى عنقه يموت بدونها ميتة جاهلية. ويوجب الحديث وجود خليفة يستحق فى عنق كل مسلم بيعة بوجوده. وقال (ﷺ). "إنما الإمام جُنة يُقاتل من ورائه ويُتقى

---

(1) المائدة ، آية 48.

(2) المائدة ، آية 49 .

(3) المائدة ، آية 50.

(4) متفق عليه .

(5) رواه مسلم عن نافع عن عبد الله بن عمر.

به"[1]. وقال(ﷺ) : "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبى خلفه نبى ، وإنه لا نبى بعدى ، وستكون خلفاء فتكثر ، قالوا فما تأمرنا ؟ قال: فُوا بيعة الأول فالأول وأعطوهم حقهم ، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[2].

فوصف الرسول (ﷺ) للخليفة بأنه جُنة ، أى وقاية هو إخبار فيه مدح لوجود الخليفة ، لأن الإخبار من الله ومن الرسول (ﷺ) إذا تضمن المدح ، فهو طلب فعل ، وإذا تضمن الذم ، فهو طلب نهى .. إذن طلب. الفعل يعنى إقامة الخلفاء الذين يسوسون المسلمين ، وكذلك المحافظة على خلافتهم بقتال منازيعهم ، قال (ﷺ) : "من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه ، فليعطه إن استطاع ، فإن جاء آخر ينازعه ،فاضربوا عنق الآخر"[3].

واجمع الصحابة على لزوم إقامة خليفة لرسول الله (ﷺ) بعد موته ، ويظهر إجماع الصحابة على إقامة خليفة من تأخيرهم دفن رسول الله (ﷺ) عقب وفاته ، واشتغالهم بنصب خليفة له. وتأخر دفن الرسول (ﷺ) ليلتين ، وبويع أبو بكر قبل دفن الرسول (ﷺ) ، فكان ذلك إجماعاً على الاشتغال بنصب الخليفة على دفن الميت ، ولا يكون ذلك إلا إذا كان نصب الخليفة أوجب من دفن الميت.

كذلك أجمع الصحابة على إقامة خليفة لأبى بكر ، ثم لعمر ، ثم لعثمان بعد وفاة كل منهم ، ولم يختلفوا مطلقاً على إقامة خليفة لا عند وفاة رسول الله (ﷺ) ، ولا عند وفاة أى خليفة من الخلفاء الراشدين ، واستقرار ذلك

---

(1) رواه مسلم.

(2) رواه مسلم عن أبى حازم عن أبى هريرة .

(3) رواه مسلم.

الإجماع يدل على وجوب تنصيب الإمام أو الخليفة .

وللخلافة شروط ذكرها المتقدمون من علماء الأمة والمتأخرون ، منها شروط أساسية لا تجوز الإمامة بدونها أو غيرها ، وشروط مختلف فيها. أما الأساسية فهى :

1- الذكورة. 2- البلوغ. 3- الحرية . 4- سلامة العقل. 5- سلامة الحواس والأعضاء . 6- العلم بأمور الدين والدنيا. 7- العدالة وتوفرها سلامة العقيدة وأداء الفرائض. 8- الإسلام وتعظيم شعائره. 9- النسب ، ويعنى الانتساب إلى قريش.

ودليل الشرط التاسع والأخير ما ورى عن النبى (ﷺ) أنه قال: "الناس تبع لقريش فى الخير والشر"[1] وقال (ﷺ) : "الناس تبع لقريش فى هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم ، وكافرهم تبع لكافرهم"[2]. وقوله (ﷺ) : "إن هذا الأمر فى قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين"[3]. تشير الأحاديث إلى فضل قريش ، وكفى قريش فضلاً أن منهم النبى (ﷺ) ، وكذا أفضلية المهاجرين من قريش على الأنصار ، وذكرهم أولاً فى القرآن ، وفضلهم فى الصبر على البلاء والشدائد فى أول الإسلام ، أضف إلى ذلك مكانة قريش قبل الإسلام وعند ظهوره فى بلاد العرب ، والعرب لا تدين إلا لهذا الحى من قريش ، كما قال أبو بكر فى آخر خطبة بيعته.

---

(1) رواه مسلم.

(2) رواه البخارى ومسلم .

(3) رواه البخارى عن معاويه بن أبى سفيان.

لكن هل تدل الأحاديث والآثار على أن الخلافة تكون فى قريش ولا تكون فى غيرهم ؟ الحقيقة أن الخلافة الحقة المتمثلة فى الخلفاء الخمسة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن بن على كانت فى قريش ، ولكن حديث".. ما أقاموا الدين" ، المذكور آنفاً ، اشترط لكونها فيهم أن يقيموا الدين ، فإذا لم يقيموه نزعت منهم إلى من يقيمه. وعلى افتراض أن الأحاديث والآثار –السابق ذكرها– تدل على طلب الرسول (ﷺ) أن تكون الخلافة أو الإمامة من قريش ، فإنها لا تدل على طلب صحة أو وجوب ، بل طلب أفضلية ، فعن أبى ذر (رضى الله عنه) قال: "إن خليلى أوصانى أن أسمع وأطيع ، وإن كان عبداً مجدع الأطراف"[1]. وقال (ﷺ) : "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبة"[2]. وقوله (ﷺ) : "إن أُمر عليكم عبد مجدع أسود يقودكم بكتاب الله تعالىٰ فاسمعوا وأطيعوا"[3].

وعلى ذلك لا يلزم أن تكون الخلافة فى قريش ، وأن خلافة غيرهم صحيحة ، فالخلافة تكون حيثما تكون التقوى والقوة والمنعة ، وبقية شروطها المذكورة ، هى المناط.

تلك كانت الشروط الأساسية التى أجمع عليها علماء الأمة من المتقدمين والمتأخرين ، ولا تجوز الخلافة أو الإمامة بغيرها. أما الشروط المختلف فيها فهى: 1- العلم بجميع مسائل الدين وأصوله وفروعه ، ولم

---

(1) رواه مسلم .

(2) رواه البخارى.

(3) رواه مسلم عن أم الحصين.

يشترط أكثر المسلمين هذا الشرط ، بل اكتفوا بأن يكون الحاكم عالماً بما يسهل له القيام بمهمته .

2- العصمة من الذنوب والآثام. وهذا الشرط تشترطه الشيعة الإمامية، ولم يوافقهم عليها سائر المسلمين ، لأن العصمة للرسول (ﷺ) وباقى البشر غير معصومين عن الأخطاء والذنوب.

والخلافة في لسان المسلمين، ترادف الإمامة وهي رياسة عامة في أمور الدنيا والدين نيابة عن النبي(ﷺ) لحفظ حوزة الملة، علي وجه يجب اتباعه علي كافة الأمة[1]. وذلك توضيح لما قال ابن خلدون من: إن الخلافة هي حمل الكافة علي مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، وهي في الحقيقة خلافة عـــن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[2].

والأصل في الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلي اختيار أهل الحل والعقد ، إذ "الإمامة عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة بعد التشاور بينهم"[3]. وقد أجمع سلف الأمة، أهل السنة" وجمهور الطوائف الأخرى أن نصب الإمام، أي توليته علي الأمة، واجب علي المسلمين شرعاً لا عقلاً فقط كما قال بعض المعتزلة[4].

ويترتب علي عقيدة التوحيد وعلي عالمية الإسلام أنه لا يمكن أن توجد

---

(1) علي عبد ا لرازق، الإسلام وأصول الحكم، طبعة الهيئة العامة للكتاب 1993،ص 2.

(2) ابن خلدون، المقدمة، طبعة القاهرة القديمة (د.ت)، ص 52.

(3) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص 25.

(4) محمد رشيد رضا، الخلافة، طبعة الزهراء للأعلام العربي 1994،ص 18.

إلا دولة واحدة ، ولا يمكن أن يوجد في زمن محدد إلا خليفة واحد، ولا يمكن تصور وجود سلطات شرعية أخري إلا إذا استمدت سلطتها من الخليفة الذي استمدها بدوره من الله[1].

إن البداية الممتازة لحكم الخلافة الإسلامية بذرت الكثير من البذور الديمقراطية ، منها[2]: أن بيعة الحاكم مرهونة برضا الناس ، وأن موافقة الشعب هي الأساس في بقاء حكمه ودوامه، ومنها أهمية رقابة الناس للحكام ومحاسبتهم وتوجيههم إن أخطأوا ، فليس ثمة تأليه للحاكم ، وإنما هو بشر يخطئ ويصيب. ومنها تحديد راتب معين للحاكم ، أي الفصل بين المال العام والخاص ، ومنها حرية الفكر والتعبير عن الرأي، وحرية النقد والمعارضة، بل والترحيب بها، حتى قال عمر لمن نقده: "ويل لكم إن لم تقولوها ، وويل لنا إن لم نسمعها" فالحريات في ذلك العصر الأول كانت مكفولة للأفراد ، حتى كان من واجبات كل مجتهد أن يبدي معارضته أو نقده لأخطاء غيره ، حتى لو كان ذلك الغير هو الخليفة ذاته.

---

(1) فريتش شتيبان، الإسلام شريكا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، الكويت. العدد302، أبريل 2004،ص163.

(2) إمام عبد الفتاح إمام ، الطاغية ، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، عالم المعرفة، العدد183 الكويت 1996،ص 194.

الفصل الثالث

الشـــورى

الشورى والمشاورة والمشورة، هى مصادر للفعل شاور. تقول شاورته فى الأمر، أى طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته(1)، بمعنى أن الشورى هى استطلاع الرأى من ذوى الخبرة.

الشورى أساس من أسس الحكم ، وتُعد أداة من أدوات وقاية المحكومين من الاستبداد وانفراد الحاكم بالسلطة، وهى كذلك أداة من أدوات وقاية الحاكم من الزلل والاستبداد بالرأى دون الأخذ فى الاعتبار بآراء المحكومين.

والشورى باعتبارها من أهم المبادئ التى تقوم عليها الدولة الإسلامية، تعطى للامة الحق فى إدارة شئونها العامة، وتمثل ضامنة من الضمانات الأساسية التى تحول دون مخالفة القانون، أو الانحراف فى استعمال السلطة، لأن القرار الذى ستقدم عليه السلطات الحاكمة لن يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بعد بحث وتحرى للمصلحة العامة، ومشاورة المتخصصين فى هذا الأمر[2].

أوجب الله جلّ وعلى الشورى على الأمة فى موضعين صريحين من القرآن ، الأول جاء فى صورة أمر للرسول (ﷺ) ، وما يؤمر به الرسول (ﷺ) تُؤمر به أمته **﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾**[3].

نزلت هذه الآية بعد غزوة أُحد وبمناسبتها ، حيث استشار الرسول(ﷺ)

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الرابع ، ص 434.

(2) عبد الرحمن خليفه، فضل الله محمد، النظم والنظريات السياسية الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2003، ص 354.

(3) آل عمران ، آية 159 .

الصحابة فيما يفعل فى أمر خروج قريش لمحاربة المسلمين فى المدينة ثأراً لهزيمتهم فى بدر ، فأشار الشباب ، ومن لم يحضر بدراً من المسلمين بالخروج لملاقاة جيش قريش خارج المدينة ، وأشار بعض الصحابة بأن يتحصن المسلمون بالمدينة ، ويتولوا الدفاع عنها من داخل الدور والحارات، ومال الرسول (ﷺ) إلى هذا الرأى ، ولكن الرأى الأول حظى بتأييد غالبية المسلمين ، لاسيما من لم يحضروا بدرا رجاء أن ينالوا ما ناله البدريون من شرف ، فخرج الرسول (ﷺ) بالمسلمين ، إلا أن جيش المسلمين انهزم فى الجولة الثانية من معركة أُحد بسبب مخالفة الرماة لأمر الرسول (ﷺ) ، ومع ذلك نزلت الآية ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ﴾ أى لا يحملنك ما كان من نتائج المشاورة على أن تتركها ، بل شاورهم .

فالله عز وجل أمر نبيه (ﷺ) بمشاورة أصحابه فيما حزبه من أمر عدوه تآلفا منه بمن لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التى يؤمن بها عليه من فتنة الشيطان ، وتعريفا منه أمته باقى الأمور التى تحزبهم من بعده ، ومطلبها ليقتدوا به عند النوازل التى تنزل بهم ، فيشاورا فيما بينهم كما كان فى حياته يفعله. فأما النبى (ﷺ) فإن الله كان يعرّفه مطالب وجوه ما حزبه من الأمور بوحيه وإلهامه إياه صواب ذلك ، وأما أُمته فإنهم إذا تشاوروا مستنّيين بفعله فى ذلك على تصادق ، وتآخ للحق ، وإرادة جميعهم للصواب من غير ميل إلى هوى ولا حيدة عن هدى ، فإن الله مسددهم وموفقهم[1].

الموضع الثانى من الشورى فى القرآن تعرضه الآيات ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِّن

(1) الطبرى ، جامع البيان عن تأويل أى القرآن ، دار المعارف ، القاهرة (د.ت) جـ 7 ، ص 343.

شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ * وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [1]. حيث تبين الآيات أن من صفات المؤمنين الأصيلة أنهم يتصرفون فى الأمور ويقررون الآراء بالمشاركة وتبادل الرأى بالشورى التى حفل بها القرآن الكريم وجعلها عنصراً من العناصر التى تقوم عليها الدولة فى الإسلام. فالآيات السابقات وردت في سورة عُرفت باسم "الشورى" وسميت بذلك لأنها السورة الوحيدة التى قررت الشورى عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة والمتمثلة فى الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب نواهيه من الكبائر ، ما ظهر منها وما بطن ، والاستغفار والاستجابة لله تعالى بإقامة الصلاة ، وحسن التضامن بالشورى ، وإيتاء الزكاة ، والنفقة فى سبيل الله ، ويلاحظ أن الشورى ذُكرت فى الآيات عقب الصلاة وقبل الزكاة مما يدلل على بالغ أهميتها ، فالشورى من الصفات الأساسية الكبرى التى يتميز بها مجتمع المؤمنين.

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ قال عبد الرحمن بن زيد : هم الأنصار بالمدينة استجابوا إلى الإيمان بالرسول (ﷺ) ، حين أنفذ إليهم اثنى عشر نقيبا منهم قبل الهجرة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ، قال النقاش : أى يتشاورن فى الأمور ، فكانت الأنصار قبل قدوم النبى (ﷺ) إلى المدينة إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ، ثم عملوا عليه ، فمدحهم الله تعالى به. وقال الحسن : أى أنهم لانقيادهم إلى الرأى فى أمورهم متفقون لا يختلفون فمدحوا

---

(1) الشورى ، الآيات 36 – 38.

باتفاق كلمتهم ، وما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم. وقال الضحاك : هو تشاورهم حين سمعوا بظهور رسول الله (ﷺ) وورود النقباء إليهم حتى اجتمع رأيهم فى دار أبى أيوب على الإيمان والنصرة له. وقيل تشاورهم فيما يعرض لهم فلا يستأثر بعضهم بخير دون بعض. فمدح الله المشاورة فى الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون ذلك[1].

وإذا كانت آية الشورى قد نزلت فى سبب خاص ، كما رأى بعض المفسرين وهو المدح والثناء على مسلك الأنصار فى اتباعهم الشورى ، إلا أن الحكم الذى يستنبط منها عام يشتمل على الأمة بأثرها ، فالعبرة بعموم اللفظ ، لا بخصوص السبب طبقاً للقاعدة الأصولية المقررة.

لقد أمر القرآن إذن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى، ولقد سار الرسول(ﷺ) على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته. ولقد رويت أحاديث كثيرة عن الرسول (ﷺ) تحض على الشورى منها ما رواه أبو هريرة أنه قال: " ما رأيت أحد قط كان أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ"[2] وروي عن أنس بن مالك: أن النبى (ﷺ) قال: " ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار، ولا على من اقتصد "[3]. قال الرسول (ﷺ) فى مواقع أخرى: " استعينوا على أموركم بالمشورة "، " وما استغنى مستبد برأيه "، "وما هلك أحد عن مشورة".

---

(1) القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن ، ط دار الغد العربى ، ج 9 ، ص 6080 - 6081.

(2) رواه أحمد والشافعى.

(3) رواه القضاعى.

وقال "المستشار مؤتمن"[1] ، وقال (ﷺ) "إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياكم سمحاءكم وأمركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها. وإذا كان أمراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاء كم وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها"[2]. وقال (ﷺ) لو كنت مستخلفاً أحداً من غير مشورة لاستخلفت ابن أم عبد"[3].

وتمتلئ السنة العملية بالشواهد التى تدلل على أن الرسول (ﷺ) ، كان كثير ودائم التشاور مع أصحابه ، وكثيراً ما نزل على رأيهم حتى وإن خالف رأيه (ﷺ). ومن ذلك تشاوره معهم فى الخروج يوم بدر كما يروى ابن هشام[4] إنه لما بلغ الرسول (ﷺ) خروج قريش ليمنعوا غيرهم ، استشار أصحابه ، فقام أبو بكر الصديق ، فقال وأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فقال وأحسن ، ثم قام المقداد بن عمرو فقال : يا رسول الله امض لما أراك الله فنحن معك ، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى "فاذهب أنت وربك فقاتلا أنا ههنا قاعدون"[5]. ولكن أذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون ، فو الذى بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد -موضع بناحية اليمن- لجالدنا معك من دونه حتى نبلغه. فقال له الرسول (ﷺ) خيراً ودعا له به ، ثم قال: أشيروا على أيها الناس -وإنما يريد الأنصار- وذلك لأنهم

---

(1) مسند أحمد ج 5 ، ص 274 عن ابن مسعود ، وابن ماجه كتاب الأدب حديث رقم 3745 ، ومجمع الزوائد ج 8 ، ص 99 ، والدارمى ج 2 ، ص 219 .

(2) الترمذى ج 3 كتاب الفتن ، ص 361 ، ج رقم 2368.

(3) ابن ماجه ، مناقب ابن مسعود ، ج 1 ، ص 49 ، ح رقم 137 ، ومسند أحمد ج 1 ، ص 76.

(4) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ط مكتبة الحلبى 1375 هـ - 1955 م ، ص 614 - 615.

(5) المائدة ، آية 24.

حين بايعوه بالعقبة ، قالوا: يا رسول الله أنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا فإذا وصلت إلينا فأنت فى ذمتنا ، نمنعك ما نمنع به أبناءنا ونساءنا ، فكان النبى يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصره إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه ، وأنه ليس عليهم أن يسير بهم من بلادهم إلى عدو خارجها ، فلما قال ذلك رسول الله (ﷺ) ، قال له سعد بن معاذ وكان سيد الخزرج من الأنصار : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ؟ قال: أجل ، فقال: لقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به من الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك. فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل وأحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، إنا لصبر فى الحرب ، صدق فى اللقاء ، لعل الله يريك منا ما تقر به عيناك فسر على بركة الله. فسر رسول الله (ﷺ) ، ثم قال: سيروا وأبشروا.

بل كان الرسول (ﷺ) فى كثير من الأحيان يأخذ برأى مشاوريه على خلاف رأيه، فقد روي انه لما سار رسول الله (ﷺ) يوم بدر، وبادر فنزل على ادنى ماء من بدر فجاء الخباب بن المنذر الأنصارى، فقال : " يا رسول الله أرأيت هذا المنزل، أمنزل انزلكه الله ليس لنا أن نتقدم ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ " قال الرسول (ﷺ): " بل هو الرأى والحرب والمكيدة " قال: " يا رسول الله، إن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتى أدني ماء من القوم، فتنزله ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبنى عليه حوضاً فنملأه ماء ، فنشرب ولا يشربون "فقال رسول الله (ﷺ) : "لقد

اشرت بالرأى " ثم نهض ومن معه من الناس[1].

واستشار الرسول (ﷺ) أصحابه بشأن أسرى بدر ، ونزل علـــى رأى الأكثرية بقبول الفداء ، ففادهم بأربعة آلاف. وفى أُحـــد قبـــل رأى الكثـــرة بالخروج ، فكان من عاقبة شوارهم ما كان. واستشار (ﷺ) أصحابه قبـــل غزوة الأحزاب ، فأشار عليه سلمان الفارسى بحفر خندق يحول بين العـــدو وبين المدينة . وحين جاء وفدهوازن مسلمين ، كما يروى فى الصحيح[2] : سألوه (ﷺ) أن يرد إليهم مالهم وسبيهم ، فقال (ﷺ) لهم : "معى من تـــرون. وأحب الحديث إلىّ أصدقه. فاختاروا إحدى الطائفتين ، إمـــا الـــسبى وإمـــا المال". فقالوا إنا نختار سبينا ، فقام (ﷺ) واثنى على الله بما هو أهله ثم قال: "أما بعد فإن أخوانكم قد جاؤنا تائبين وإنى قد رأيت أن أرد إليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفئ الله علينا فليفعل" فقال الناس : قد طبنا ذلـــك يـــا رسول الله ، فقال (ﷺ) : "إنا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لـــم يـــأذن فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم" فرجع الناس فكلمهم عرفاؤهم ، ثم رجعوا إلى رسول الله (ﷺ) فاخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا.

ويروى ابن هشام[3] أنه (ﷺ) أخذ بمشورة السعدين ، ابن معاذ ، وابن عباده يوم الأحزاب بعدم مصالحة رؤساء غطفان ، فعندما أشتد الأمر علـــى المسلمين فى غـــزوة الأحـــزاب ، دارت مفاوضـــات بـــين الرســـول (ﷺ)

---

(1) رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما.

(2) البخارى .

(3) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ص 488 – 489.

والمهاجمين من أهل الطائف ، واتفق الطرفان على أن يرجع أهل الطـائف ولهم ثلث ثمار المدينة. فسأل سعد بن معاذ رسول الله (ﷺ) عمـا إذا كـان للوحى دخل فى هذا الاتفاق ، فقال له رسول الله (ﷺ) : "إنما هو أمر صنعته لكم رجوت من ورائه الخير" . فأخذ سعد المعاهدة ، وكانت معدة للتوقيـع ، فمزقها ، قائلاً: إنهم لم ينالوا منا تمرة إلا قرى ، أفبعد أن أعزنا الله يأخذون ثلث ثمار المدينة عنوة ، لا والله فلم يغضب رسول الله (ﷺ) ، وسر بـذلك المسلمون جميعا.

يستفاد من هذه السنة العملية أن رسول الله (ﷺ) قد أرسى قاعدة عامة مؤداها أن الحاكم أو الأمام يستشير الأمة ، أو أولى الأمر منها، فيما يحتاج الوصول إلى قرار بشأنه وذلك فى الأمور التى لم يكن فيها وحى بفعل أمـر معين أو تركه، وما كان محلاً لوحي، فلا مجال للمشاورة فيه.

وقد سار الخلفاء الراشدون على هدى الرسـول (ﷺ) ، فلـم يكونـوا ليبرموا أمراً إلا بعد مشاورة المسلمين. وكان أول أمر تشاور فيه الـصحابة هو أمر الخلافة، لاسيما وأن النبى (ﷺ) لم ينص على من يخلفه، وكان مـا دار فى سقيفة بنى ساعدة.

وكان أول خليفة للمسلمين بعد الرسول (ﷺ) وهو أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ، نظر فى كتاب الله جلّ وعلى فإن وجد فيه قضاءه ، قضى به ، وإن لم يجد ، نظر فى سنة رسول الله (ﷺ)، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به ، فإن لم يجد ، سأل الناس عما إذا كان رسول الله (ﷺ) قضى فيه ، فإن لم يجد ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شـيئ قضى به.

وقد استشار أبو بكر أصحاب رسول (ﷺ) فى أمر المرتدين ما نعى الزكاة بعد وفاة الرسول (ﷺ) وانتهت المشاورة بالأخذ برأى أبى بكر واقتنع المسلمون بقتال المرتدين. واسشارهم فى غزو الشام ، مذكراً إياهم بأن رسول الله (ﷺ) كان قد نوى الخروج إلى الشام ، فقبضه الله ، ثم استنهضم قائلاً: "إن العرب بنو أم وأب ، وقد أردت أن استنفرهم إلى الروم والشام ، فمن هلك منهم هلك شهيداً ، وما عند الله خير للإبرار ، ومن عاش منهم عاش مدافعاً عن الدين مستوجباً على الله عز وجل ثواب المجاهدين" ، ثم شاورهم فى الأمر طالباً رأيهم ، وبعد أن أبدى بعض كبار الصحابة كعمر وعبد الرحمن رأيهم ، انتهت المشاورة بتفويض الخليفة فى الأمر ، فقام أبو بكر يخطب فى الناس داعياً إياهم للاستعداد لغزو الروم والشام قائلاً: "فإنى مؤمر عليكم امراء وعاقد لهم عليكم فاطيعوا ربكم ولا تخالفوا أمراءكم ، ولتحسن نيتكم وسيرتكم ، فإن الله مع الذين اتقوا ، والذين هم محسنون".

كذلك سار الخليفة الثانى عمر بن الخطاب على نفس النهج ، فكان ينظر أولاً فى كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) ، فإن لم يجد ، سأل عما إذا كان للخليفة الأول من قضاء ، فإن لم يجد جمع القراء (العلماء) ورؤساء الناس ، فيشاورهم ، ثم يقضى بما اتفقوا عليه. وعُرف عن عمر إنه كان يمنع كبار الصحابة عن الخروج من المدينة لحاجته إلى استشارتهم و " كان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته ، كهولا كانوا أم شباباً"[1].

ومن أبرز صور الشورى وأروعها فى عهد عمر ، ما قام به قبل موقعة نهاوند ، حيث نادى بالصلاة جامعة بعد أن جاءته الأخبار باستعداد

---

(1) صحيح البخارى عن عبد الله بن عباس.

الفرس وتجمعهم ضد المسلمين ، فلبى المسلمون نداء الخليفة ، واجتمعوا فى مجلس شورى بالمسجد ليسألهم الخليفة المشورة قائلاً: أو جزوا فى القول فإن هذا يوم له ما بعده. فتكلم طلحة بن عبيد الله معلناً طاعة المسلمين لما يـراه الخليفة ، واقترح عثمان بن عفان انتداب جند الشام والـيمن للزحـف إلـى فارس ، ويخرج جند الحجاز بقيادة عمر ، وهناك يتولى القيادة العامة. لكن لو أخلى المسلمون الشام واليمن ، فربما يشعل أعداء الإسلام بها الثورات ، هكذا رأى على بن أبى طالب واقترح أن يبقى فى كل مصر من الأمـصار الإسلامية ثلثى الجيش ، ويخرج الثلث ، ويبقى الخليفة فى المدينة العاصمة ، يدبر الأمر ، ويعد عُدة الجيش من رجال وعتاد ، فاجمع المسلمون على هذا الرأى ، فأخذ به عمر وسار عليه.

وقد استمر نظام الشورى فى الدولة الإسلامية حتى بعـد أن تحولـت الخلافة إلى ملك، فكان الخليفة يستشير كبار رجـال الدولـة فـى مـسايرة أمورها.

وقد وضع الماوردى شرط الشورى كأحد الشروط الواجب توافرها فى الإمام ، كما تعرض لما اختلف فيه المفسرون على الحكمـة مـن أمـر الله لنبيه(ﷺ) بالاستشارة من أنه أيده ووفقه، وفى ذلك أربعة وجوه: أحدها أنـه عليه الصلاة والسلام أُمر بمشاورة الصحابة أستمالة لقلوبهم وتطيباً لنفوسهم، الثانى أمر بمشاورتهم فى الحرب ليستقر له الرأى الصحيح فيعمـل عليـه، والثالث أنه أُمر بمشاورتهم لما فيها من النفع والمصلحة، والرابع إنه أُمـر بمشاورتهم ليقتدى به الناس(1).

(1) الماوردى ، الأحكام السلطانية، دار التوفيقية، القاهرة 1966، ص 43.

يتضح من كل ما سبق أن الشورى شعيرة إسلامية مندوب لها الجميع، حيث يندب الإسلام الجميع إلى الاستشارة والتناصح قبل الإقدام على الأمـــر سواء تعلق بالفرد أو الجماعة. والشورى شرعية ، أى قررها الشرع ، وهى ملتزمة به ، ورسمت الشريعة للشورى حدوداً ليس لها أن تتجاوزها ، بـــدءاً من وجوب سيادة الشرعية واستقرار ما يعرف بالمعلوم بالدين بالـــضرورة مما لا يجوز تغييره ، والفواصل القاطعة بين الثابت الذى لا يمكن تغييره ، والمتغير القابل للاجتهاد والتغيير.

وليست الشورى فى الإسلام نظرية سياسة وحسب ، أو قاعدة لدستور الحكم ، بل هى أساس شرعى لنظام المجتمع ، فكما تستمد منها الأمة وحدتها وسلطانها ، يستمد منها المجتمع تضامنه وتكافله ، فأساس الشورى هو كيان الجماعة وحقوقها ومسئوليتها المستمدة من تضامن مجموع الأفراد. وبـــذلك تكون الشورى ميزاناً تمثل الحرية إحدى كفتيه ، والسلطة والحكم اللغة الكفة لها ، وترتكزُ كلتاهما على محور شرعى ثابت من أصول الـــشريعة التـــى تميزت بربط الشورى بها من جهة ، وبالعقيدة من جهة أخـــرى **﴿وَالَّـــذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**.

الفصل الرابع

العـــدل



العدل من الأسس التى عليها عمار الكون ، وصلاح العباد ، وهو من القيم الإنسانية في الإسلام الذى جعلها من مقومات الحياة بكل مناحيها. وجعل الله جلّ وعلى العدل هدفاً للرسالات السماوية كلها ليكون أساساً للحكم بين الناس **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾** [1] أى بالعدل الذى به أُنزلت الكتب ، وأُرسلت به الرسل ، وقامت عليه السموات والأرض.

والله تعالى هو الحكم العدل المقسط الذى نفى الظلم عن نفسه وحرّمه على عباده **﴿يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا﴾** [2]. **﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾** [3].

يقول الله جلّ وعلى مخاطباً نبيه (ﷺ): **﴿وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾** [4] وهنا يظهر العدل قريناً للتوحيد والإيمان بالله **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** [5]. قال عبد الله بن مسعود عن هذه الآية: إنها أجمع آية فى القرآن لخير يمتثل، ولشر يجتنب. وفسر الفقهاء العدل الذى عنته هذه الآية تفسيراً مفصلاً، يشمل العدل بين الإنسان وربه، والعدل بينه وبين نفسه، والعدل بينه وبين الناس. فأما العدل بين العبد وربه فهو إيثار حقه تعالى على حظ نفسه، وتقديم رضاه على هواه، والاجتناب

---

(1) الحديد ، آية 25.

(2) حديث قدسى رواه مسلم فى كتاب البر والصلة رقم 2577.

(3) فصلت ، آية 46.

(4) الشورى، آية 15.

(5) النحل ، آية 90.

للزواجر والامتثال للأوامر. أما العدل بينه وبين نفسه، فمنع هذه النفس مما فيه هلاكها، وعزوف الأطماع عن الاتباع، ولزوم القناعة فى كل حالة. وأما العدل بينه وبين الخلق، فهو بذل النصيحة، وترك الخيانة فيما قل وكثر، والإنصاف من نفسه لهم بكل وجه، ولا يكون منه إساءة إلى أحد بقول ولا بفعل، لا فى سر، ولا فى علن[1].

لقد ذكرت كلمة "العدل" فى القرآن الكريم ثمانية وعشرين (28) مرة، وذلك إنما يدل على أن الإسلام جعل للعدل مكانة سامية لم تجعلها له آية شريعة سابقة. ومن هذه الآيات -علاوة على ما سبق- قول الله تبارك وتعالى: **﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾**[2].

تتضمن هذه الآية خطاباً إلى الحكام جميعاً فى أى موقع من مواقع الدولة، سواء فى السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية، أو السلطة القضائية، إنها تأمرهم جميعاً أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، كاملة غير منقوصة[3].

وإذا كان القرآن الكريم قد أفاض فى ذكر العدل ، المشتق من اسم الله "العدل" كمبدأ رئيس فى الدولة الإسلامية ، فإن السنة النبوية المطهرة زاخرة بالأحاديث الصحيحة ، التى تؤكد وتفسر ما أكده وأجمله القرآن. ومن ذلك أن النبى (ﷺ) قال : "سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله" أولهم "إمام

---

(1) راجع مصطفى أبو زيد، فن الحكم فى الإسلام، المكتب المصرى الحديث (د.ت) ، ص 457.

(2) النساء ، آية 58.

(3) مصطفى أبو زيد فهمى ، فن الحكم فى الإسلام ، ، ص 455.

عادل"[1]. وقال (ﷺ) : "أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسا إمام عادل ، وأبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأبعدهم منه مجلسا إمام جائر "[2].

وقال (ﷺ) لمعاذ بن جبل : " .. وأتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينه وبين الله حجاب"[3]. وقال (ﷺ) : "ثلاثة لا تُرد دعوتهم : الصائم حتى يفطر، والإمام العادل ، ودعوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام ويفتح لها أبواب السماء ويقول الرب : وعزتى لأنصرنك ولو بعد حين"[4]. وقال (ﷺ): "إن المسقطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن ، وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم وأهليهم وما ولوا"[5] . وقال (ﷺ): "إذا حكمتكم فاعدلوا ، وإذا قتلتم فاحسنوا فإن الله محسن يحب المحسنين"[6]. وقال (ﷺ): "لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطوّل الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً منى أو من أهل بيتى يواطئ اسمه اسمى ، واسم أبيه أبى ، يملأ الأرض قسطا وعدلاً ، كما ملئت ظلما"[7].

---

(1) رواه البخارى ومسلم فى صحيحهما عن أبى هريرة .

(2) رواه الترمذى والطبرى عن أبى سعيد الخدرى.

(3) رواه البخارى فى صحيحه ، كتاب المغازى حديث رقم 4000. ورواه مسلم فى صحيحه، كتاب الإيمان ، حديث رقم 27.

(4) رواه أحمد فى مسنده ، حديث رقم 8030 ، والترمذى فى سننه ، حديث رقم 3598 ، وابن ماجة فى سننه ، حديث رقم 1752.

(5) رواه مسلم فى صحيحه عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، حديث رقم 1827.

(6) رواه الطبرانى فى الأوسط عن أنس بن مالك ، وذكره الألبانى فى صحيح ، الجامع 194/1.

(7) رواه الترمذى فى سننه عن عبد الله بن مسعود ، حديث رقم 2230 ، ورواه أبو داود فى سننه ، وذكره الألبانى فى صحيح الجامع 1827.

ومن أروع صور تطبيق العدل الإلهى ما طبقه الرسول (ﷺ) فى شأن المرأة المخزومية التى سرقت وإن قريشاً أهمها شأنها فأرادوا التوسط لهـا عند رسول الله (ﷺ) كى لا يقام عليها حد السرقة ، ولم يجدوا من يجترئ على هذا الأمر سوى حِب الرسول (ﷺ) وابن حِبه أسامة بن زيد ، ولما فعل أسامة ، غضب الرسول (ﷺ) غضباً شديداً ، وقال قولته الخالدة "أتشفع فـى حد من حدود الله يا أمامة" ، ثم قام فاختطب خطبة بليغة بـيّن فيهـا عـدل الإسلام الذى يسوى بين جميع أفراد المجتمع رؤساء ومرؤسين ، فقال (ﷺ): "إنما أهلك من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سـرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، وأيمُ الله لو أن فاطمة بنت محمد سـرقت لقطعت يدها"[1] .

سار النبى (ﷺ) طيلة حياته على العدل ، واقتفى أثره من بعده الخلفاء الراشدون بدأ بأبى بكر الذى أبتدأ خلافته بقولته المشهورة : "الضعيف فـيكم قوى حتى أخذ له حقه ، والقوى فيكم ضعيف حتى أخذ الحق منه". ومروراً بالفاروق عمر الذى أمر ابن قبطى مصر أن يضرب ابن عمرو بن العاص والى مصر رداً لاعتداءه عليه ، بل وأمر أن يضرب القبطى عمـرو بـن العاص ظناً منه أن الولد قد فعل ذلك بجاه أبيه ، فرفض القبطى ، واكتفـى بعدل عمر الذى يأخذ مداه عنده حينما يشهد له رسول الفرس إليه ، ويقـول قولته التاريخية المشهورة : "حكمت ، فعدلت ، فأمنت ، فانمت يا عمر".

ويروى عثمان بن عفان أن الحر قد اشتد يوماً ، وعلا اللهيب يـشوى الوجوه ، فأوى الناس إلى بيوتهم خوفاً من الظهيرة ، وأنا أنظر من فوهة فى

(1) رواه البخارى ، كتاب الأنبياء رقم 3288 ، ومسلم كتاب الحدود رقم 1688.

بيتى ، فوجدت رجلاً يشتمل ببردتــه ويجــرى وراء جمــل أجــرب فــى الصحراء، فنظرت إليه وتابعته ، فلما عاد إذ بى أجده أمير المؤمنين عمــر بن الخطاب ، فقلت يا أمير المؤمنين أتجرى وراء جمل أجرب ؟ قال: إيه يا عثمان ، إن هذا الجمل من إبل الصدقة ، وهو حق الفقراء ، فخفت أن يضيع فيسألنى الله عنه يوم القيامة.

وذات يوم كان وزير الخزانة يجرد بيت المال فوجد درهما فى التراب وبجانبه ولد لعمر بن الخطاب ، فناوله الدرهم ، ولما دخل الولد على أبيــه عمر وفى يده الدرهم ، سأله عمر من أين أتى به فأجاب الولد بــأن خــازن بيت المال أعطاه إياه ، فيأخذه عمر ، وقد أحمر وجهه ، وانطلق إلى الخازن قائلاً له : يا معيقيب ماذا بينى وبينك ؟ تعطى ابنى هذا الدرهم بغير وجــه حق ، فتخاصمنى أمة محمد (ﷺ) بين يدى الله ، ماذا أقول لله غداً بين يديه؟!

وعند مبايعته بالخلافة يعلن الخليفة الراشدى الثالث عثمان بن عفــان التزامه بكتابِ الله وسنة رسوله وبفعل أبى بكر وعمر قائلاً: "ألا وإنى متبع ولست بمبتدع ، ألا وإن لكم علىّ بعد كتاب الله عز وجل وســنة نبيــه (ﷺ) ثلاثا : إتباع من كان قبلى فيما اجتمعتم عليه وسننتم ، وسَنُ سنة أهل الخير فيما لم تسنّوا عن ملأ ، والكف عنكم إلا فيما استوجبتم".

وفى بداية عهده يؤكد عثمان مبدأ "العدل أساس الملك" ، فيتمسك به فى خلافته على المسلمين ، ومن يعيش بينهم من أهل الذمة ، بل ويلزم به عماله على الأمصار ، ويتضح ذلك جلياً من كتابه المهم إليهم مذكراً إيايهم بأن الله أمر الأئمة بأن يكونوا رعاة ، ولا يكونوا جُباة ، وأن صدر هذه الأمة خُلقوا رُعاة ، ولم يُخلقوا جُباة ، وليوشكن أئمتكم أن يــصيروا جبــاة ولا يكونــوا

رُعاة. فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء . ألا وإن أعدل السيرة أن تنظروا فى أمور المسلمين وفيما عليهم ، فتعطوهم مالهم ، وتأخذوهم بما عليهم ، ثم تعتنوا بالذمة ، فتعطوهم الذى لهم وتأخذوهم بالذى عليهم ، ثـم العدو الذى تنتابون ، فاستفتحوا عليهم الوفاء .

ويسجل عثمان بكتبه إلى العمال والقـوّاد وعمـال الخـراج وعامـة المسلمين بالأمصار أروع صفحات العدل والإنصاف والحق فى الحكم ، فالله خلق الخلق بالحق ، فلا يقبل إلا الحق ، خذوا الحق ، واعطوا الحق بـه ، والأمانة الأمانة ، قوموا عليها ، ولا تكونوا أول من يسلبها ، فتكونوا شركاء من بعدكم إلى ما اكتسبتم. والوفاء الوفاء ، لا تظلموا اليتيم ولا المعاهد ، فإن الله خصم لمن ظلمهم.

ومن أنصع صور تطبيق عثمان للعدل ، إقامته حـد شـرب الخمـر وعزله لأخيه من أمه الوليد بن عقبة من ولاية الكوفة. كما أمر عبـداً لـه بالقصاص منه قائلاً: كنت عركت أذنك فاقتص منى ، فأخذ العبـد بأذنـه ، فقال عثمان: اشدد يا حبذا قصاص فى الدنيا ، لا قصاص فى الآخرة.

وجاء جعدة بن هبيرة إلى على بن أبى طالب فقال: يا أمير المؤمنين ، يأتيك الرجلان أنت أحب إلى أحدهما من أهله وماله ، والآخر لو يستطيع أن يذبحك لذبحك ، فتقضى لهذا على هذا . فقال على: إن هذا شيئ لو كان لى فعلتُ ، ولكن إنما ذا شيئ لله[1].

وقد بلغ العدل حداً بعلى بن أبى طالب وهو أمير للمؤمنين إلى الدرجة

---

(1) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ط الأولى ، دار الحديث ، القاهرة 1413 هـ - 1992م ، ترجمة على ، جـ 8 ، ص 6.

التى معها اختصمه يهودى عند القاضى ، وحكم القاضى لهذا اليهودى بناءً على أن علياً لم يقدم بيّنة أو شهوداً على ما ادعاه على اليهودى ، وكانت النتيجة اسلام هذا الرجل اليهودى ، وترجع تفاصيل هذه القصة إلى أن عليا بن أبى طالب افتقد درعاً كانت محببة إليه ، وبعد فترة وجدها مع رجل يهودى يبيعها فى سوق الكوفة ، فلما رآها على عرفها ، وقال : هذه درعى سقطت عن جملى ليلة كذا فى مكان كذا. فقال اليهودى (الذمى) : بل هى درعى وفى يدى يا أمير المؤمنين. فقال على : إنما هى درعى لم أبعها لأحد، ولم أهبها أحد حتى تصير إليك ، فقال اليهودى : بينى وبينك قاضى المسلمين ، فقال على: انصفت ، ثم ذهبا إلى شريح القاضى الذى ابتدأ القضاء بينهما قائلاً: ما تقول يا أمير المؤمنين ؟ قال على : لقد وجدت درعى هذه مع هذا الرجل ، وقد سقطت منى فى مكان كذا فى ليلة كذا ، وهى لم تصل إليه لا بيع ولا هبة. فقال شريح لليهودى: وما تقول أنت ، فقال: الدرع درعى وهى فى يدى ، ولا اتهم أمير المؤمنين بالكذب ، فالتفت شريح إلى على قائلاً: لاشك عندى إنك صادق يا أمير المؤمنين فيما تقول ، وأن الدرع درعك ، ولكن لابد لك من شاهدين يشهدان على صحة ما أدعيت، فقال على : نعم عندى من يشهدان لى ، مولاى قنبر وولدى الحسن. فقال شريح: ولكن شهادة الابن لأبيه لا تجوز يا أمير المؤمنين. فقال على: يا سبحان الله ، رجل من أهل الجنة لا تجوز شهادته ، أما سمعت أن رسول الله(ﷺ) قال: "الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة" فقال شريح : بلى يا أمير المؤمنين ، غير إنى لا أُجيز شهادة الولد لوالده ، عندئذ التفت على إلى اليهودى وقال : خذها ، فليس عندى شاهد غيرهما. فقال اليهودى : ولكنى أشهد بأن الدرع درعك يا أمير المؤمنين ، ثم أضاف : يا الله ، أمير

المؤمنين يقاضينى أمام قاضيه ، وقاضيه يقضى لى عليه ، أشهد أن الـــدين الذى يأمر به لحق ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمد رســول الله ، اعلم أيها القاضى أن الدرع درع أمير المؤمنين ، وإننى اتبعت الجيش وهو منطلق إلى صفين فسقطت الدرع عن جمله الأورق ، فأخذتها. فقال علـــى : أما وانك قد أسلمت فإنى وهبتها له ووهبت لك معها هذا الفرس أيضاً. ولـــم يمض زمن طويل على هذا الحادث ، حتى شوهد الرجل يقاتل الخوارج يوم النهروان تحت رايه على بن أبى طالب حتى نال الشهادة.

وتُعد أول خطبة لعمر بن عبد العزيز بعد توليـــه الخلاقـــة ، نموذجـــا لالتزام العدل دستوراً للحكم ، حيث بيّن فيها (رضى الله عنه) الأسس التـــى سبنى عليها حكمه من اتباع شرع الله واتباع سنن الهدى ونبذ الابتداع ، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وإيمان الحاكم بما عليه من أعباء جسام وهو مسئول عنها أمام الله ، وأمام رعيته ، أولئك الذين لا يتمايز عنهم بشيئ لأنه منهم ، وليس بخيرهم ، فقد يكون بينهم من هو أفضل منه. يقول عمـــر بعد حمد الله والثناء عليه:

"أما بعد : فإنه ليس بعد نبيكم نبى ولا بعد الكتاب الذى أُنـــزل عليـــه كتاب ، ألا إن ما أحل الله حلال إلى يوم القيامة ، وما حرم الله حرام إلى يوم القيامة ، ألا إنى لست بقاض ولكنى منفذ ، ألا إنى لست بمبتدع ولكنى متبع، ألا إنه ليس لأحد أن يطاع فى معصية الله ، ألا إنى لست بخيـــركم ولكنـــى رجل منكم ، غير أن الله جعلنى أثقلكم حملاً .. ثم ذكر حاجته".

وبلهفة الورع يستمع عمر بن عبد العزيز لنصيحة الحـــسن البـــصرى التى يبّين له فيها خصال الإمام العادل الذى يعمل علـــى إصـــلاح الرعيـــة

بالعدل، وبما دلت عليه الشريعة " .. والإمام العادل يا أمير المـؤمنين هـو القائم بين الله وبين عباده ، يسمع الله ويُسمعهم ، وينظر إلى الله ويُـريهم ، وينقاد إلى الله ويقودهم ، فلا تكن يا أمير المؤمنين فيما ملكك الله كعبد ائتمنه سيده واستحفظه ماله وعياله ، فبدد المال وشرَّد العيال ، فأفقر أهله وفـرق ماله"[1].

وإعمالاً لهذا المنهاج كتب الجراح بن عبد الله والى خراسان إلى عمر بن عبد العزيز خليفة المسلمين يستأذنه فى إصلاح الرعية -بعد أن ساءت- بالسيف والسوط. فكتب إليه عمر قائلاً: أما بعد فقد بلغنى كتابـك تـذكر أن أهل خراسان قد ساءت رعيتهم وأنه لا يصلحهم إلآ السيف والسـوط، فقـد كذبت ، بل يصلحهم العدل والحق ، فابسط ذلك فيهم . والسلام.

ويذهب ابن أبى الربيع – رائد الفكر السياسى فى الإسلام – إلـى أن العدل[2]: هو الركن الأساسى من أركان الدولة أو المملكة، وهـو حكـم الله تعالى فى أرضه، والدليل على شرف منزلته اتفاق الأمم عليه مع اخـتلاف مذاهبهم، فليس منهم إلا من يوصى به ويعرف فضله.ويقسم ابن أبى الربيع العدل إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يقوم به العباد من حق الله تعالى عليهم كالفرائض وما يتعلق بها، والقيام بالنوافل، وعمارة بيـوت الله بالعبـادة، وتنفيـذ مـا أمـر الله ورسوله(ﷺ).

---

(1) خالد حربى ، الحسن البصرى ، شهيد الخوف الإلهى ، ط الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 ، ص 52 .

(2)ابن أبى الربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك، ط القاهرة 1286 هـ ص 116-117.

الثاني: ما يقوم به العباد من حق بعضهم على بعض، كإقراض بعضهم بعضا، وتأدية الأمانات، ورد الودائع، والشهادة بالحق، وفعل الخير.

الثالث: ما يقومون به من حقوق تجاه أسلافهم، كتكفين موتاهم، واتباع جنائزهم، ورعاية أيتامهم، والصدقة عنهم. أما صفات الإنسان العدل، فيحددها ابن أبي الربيع في ست صفات هي:

1- أن يكون رحيماً بريئاً من الدنس.
2- أن يكون وفياً أميناً.
3- أن لا يخالف السنن الموضوعة له.
4- أن يكون صدوقاً في كل ما ينبغي.
5- أن يحافظ على مواعيده وينجزها في ميعادها.
6- أن يضع كل شئ في موضعه الصحيح.

إن العدل أحد أسماء الله سبحانه وتعالى، وهو أساس الشريعة الإسلامية " وتمت كلمة ربك صدقا وعدلاً ".

وإذا كان العدل أصلاً ومصدراً وغاية، فهو في نفس الوقت تشريع وتنفيذ ووسيلة، وإذا كان التشريع يستمد من الأصل فإن التنفيذ لابد وأن يحمل نفس السمات، وكلها تنبع وتصب في مجرى العدل ذاته[1].

وكما فرض القرآن الكريم العدل بين الناس بعضهم بعضا، فرضه

(1) عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، الإسكندرية 1983، ص 51.

أيضاً فيما بينهم وبين أعدائهم[1]. يقول تعالى: ﴿ **وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى** ﴾[2].

فواجب على المسلمين أن يلزموا العدل حتى مع الأعداء ، فلا تكون عداوتهم وبغضهم سببا فى ظلمهم ، لأن المسلمين هم حملة الرسالة التى أنزلت على محمد (ﷺ) لتقيم عدل الله فى أرضه وبين خلقه.

ولما مثّلت قريش بقتلى المسلمين يوم أُحد ، قال المسلمون : لو أصبنا منهم يوماً من الدهر لنزيدين عليهم ، وهذا ليس من العدل ، ولذلك أنزل الله قوله تعالى : ﴿ **وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ** ﴾[3].

كذلك لا يسمح الإسلام للمسلم بأن لا يعدل مع من يبغضه ، ومن الآثار التى سجلت فى هذا الإطار ما فعله عبد الله بن رواحه مع يهود خيبر[4]: فلما أفاء الله خيبر على الرسول (ﷺ) ، اقرهم كما كانوا وجعلها بينه وبينهم ، وبعث إليهم عبد الله بن رواحة يخرص (يقدر) عليهم ثمارهم

---

(1) فى عهد الخليفة عمر بن العزيز اشتكى إليه أهل إقليم سمر قند بعد أن دخله قائده قتيبة بن مسلم بدون أن يخيرهم بين الإسلام أو القتال. فأمر عمر قاضيه أن يفتيه فى هذا الأمر بالعدل فقضى القاضى بوجوب خروج المسلمين من الإقليم ويلزموا معسكرهم ثم يعرضوا على أهل سمرقند – من جديد – إما الإسلام، وإما الحرب. فلما رأى أهل سمر قند العدل فى خليفة المسلمين – وهم أعداءهم – دخلوا الإسلام طواعية راضين بالإسلام ديناً وحكماً عادلاً.

(2) المائدة ، آية 8.

(3) النحل ، أية 126.

(4) مسند أحمد رقم 14996 ، وابن حبان رقم 5199 ، ورواه أبو داود وابن ماجه بسند حسن ، ورواه مالك فى الموطأ مرسلاً ، والبيهقى فى السنن الكبرى رقم 7230.

وزروعهم ، فقسمها قسمين فأرادوا أن يقدموا إليه رشوة ليرفــق بهــم فــى اختيار أى القسمين ، فقال بن رواحه : والله لقد جئتكم من عند أحب الخلــق إلىّ ، وأنتم يا معشر يهود أبغض الخلق إلىّ ، قتلتم أنبياء الله ، وكذبتم على الله ، وليس يحملنى حبى إياه ويغضى لكم على أن أحيف عليكم ولا أعــدل فيكم ، فخذوا أى القسمين شئتم من التمر ، فقالوا: بهــذا قامــت الــسموات والأرض ، قد أخذنا.

الفصل الخامس

الدولة فى الإسلام

- تعريف الدولة وأركانها
  - الدولة الإسلامية الأولى
  - بيعة العقبة الأولى
  - بيعة العقبة الثانية
- أول دستور فى الإسلام
- عالمية الإسلام كرسالة ودولة

تعريف الدولة وأركانها :

وضع علماء القانون تعريفات كثيرة للدولة، من حيث إنها تنظيم، أو كيان منظم، أو مجتمع ما يشتمل على جماعة حاكمة وأخرى محكومة . ومن أشهر تعريفات الدولة ما يلى:

- الدولة مجموعة من الأفراد مستقرة على اقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة فى مواجهة الأفراد سلطة عليا أمر وقاهرة.

- الدولة جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

- الدولة وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطة قانونية معينة فى مواجهة أمة مستقرة على إقليم محدد، وتباشر الدولة السيادة بإرادتها المنفردة عن طريق استخدام القوة المادية التى تحتكرها[1].

من هذه التعريفات يمكن أن نخرج بتعريف محدد للدولة، مؤداه: إن الدولة عبارة عن مجموعة من الأفراد، يقيمون إقامة دائمة على إقليم محدد، ويخضعون لسلطة سياسية مسئولة عن تسييس كل الأمور الداخلية والعلاقات الخارجية.

وقد اتفق علماء السياسة والقانون على وجوب توافر ثلاثة أركان رئيسة فى الدولة، لا يمكن أن تقوم بدونها. أو حتى بدون أى ركن منها،

---

(1) محمد فاروق النبهان: نظام الحكم فى الإسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت 1987، ص21-22.

وهذه الأركان هى:

الشعب : ويعنى وجود فئة من الناس قد تقل وقد تكثر، ويسكنون أرض معينة، ويخضعون لتنظيم سياسى واحد، سواء أكانوا ينحدرون من أمة واحدة أو من أمم مختلفة، وسواء أكانوا يتكلمون لغة واحدة أو لغات متعددة.

الأرض أو الإقليم: ويشمل الأرض التى تقطن تلك الجماعة عليها، وتمارس الدولة سلطتها فيها، سواء أكانت هذه الأرض متصلة أو منفصلة، وسواء أكانت واسعة أو ضيقة، وتعتبر الدولة مسئولة عن حماية رعاياها داخل الأرض الخاضعة لها، ويلحق بها البحار الإقليمية والأجواء الفضائية.

السلطة السياسية أو الحكومة: وهى الهيئة التى تمارس السلطة على الشعب الذى يسكن هذا الإقليم، بحيث تقوم هذه الهيئة بوضع القوانين والإشراف على تنفيذها بغض النظر عن شكل الحكومة فى داخل الإقليم، بشرط أن تكون هذه السلطة داخلية.

الدولة الإسلامية الأولى:

إذا طبقنا هذه الأركان على الدولة الإسلامية لوجدنا أنها قد توفرت للمسلمين بعد الهجرة إلى المدينة، وبدأت الدولة الإسلامية نشاطها فى المدينة، بعد أن تكاملت أركانها. فقد وجد الشعب الإسلامى إقليماً يستقر عليه، ووجدت السلطة الحكومية التى تتولى شئونه.

فالمدينة كانت تمثل الأرض والإقليم الذى تقوم عليه الدولة، " وسكان المدينة " من المسلمين كانوا يمثلون الجماعة من الناس الذين يخضعون للتنظيم السياسى، وكان " الرسول " صلى الله عليه وسلم يمثل السلطة السياسية إذ كان يعلم الناس أمور دينهم وينفذ فيهم أحكام الشريعة.

وليس معنى هذا أن النظام الإسلامى لم يبدأ إلا فى المدينة، فقد بدأ هذا النظام فعلاً من قبل، غير أن فترة ما قبل الهجرة كانـــت بالنـــسبة للدولـــة الإسلامية، مرحلة تمهيد وإعداد للمرحلة التالية، التى جاءت بعد الهجرة. ففى الأولى وجدت نواة المجتمع الإسلامى الذى شهد نقطة تحول جوهرية تمثلت فيما يلى :

بيعة العقبة الأولى :

فى السنة الخامسة من البعثة (615م) أمر الرسول (ﷺ) المستضعفين من أنصاره بالهجرة إلى الحبشة ، فهاجروا ، لكنهم لم يمكثوا بها إلا ثلاثـــة أشهر ، ثم عادوا إلى مكة بعد أن بلغهم أن قريشا أسلمت ، فلما وجدوا قريشا لم تسلم هاجر مرة أخرى إلى الحبشة حوالى مائة رجـــل وإمـــرأة ، وبقـــى الرسول (ﷺ) يواجه اضطهاد قريش فى مكة ، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة.

وبينما كان الرسول (ﷺ) عند العقبة كما يروى ابن هشام فى سيرته ، لقى رهطا من الخزرج أراد الله بهم خيراً ، فقال لهم (ﷺ): من أنتم ؟ قالوا: نفر من الخزرج . قال (ﷺ) : من موالى يهود ؟ قالوا: نعم. قال (ﷺ): أفـــلا تجلسون اكلمكم ، قالوا : بلى ، فجلسوا معه ، فدعاهم إلى الله وعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم شيئاً من القرآن ، فقال بعضهم : يا قوم تعلموا والله أنـــه النبى الذى توعدكم به يهود فلا يسبقكم إليه أحد ، فصدقوه وقبلوا ما عرض عليهم من الإسلام ، وقالوا له: إنا قد تركنا قومنا وبينهم من العداوة والشر ما بينهم ، وعسى أن يجمعهم الله بك ، وسنقدم عليهم فندعوهم إلـــى أمـــرك ، ونعرض عليهم الذى أجبناك إليه من هذا الدين ، فإن يجمعهم الله عليه فـــلا

رجل أعز منك ، ثم انصرفوا راجعين إلى المدينة ، وكانوا ستة من الخزرج، فدعوا قومهم إلى الإسلام حتى فشا فيهم ، فلم يبق دار من دور الأنصار إلا وفيها ذكر من الإسلام ورسول الله (ﷺ) . وما أن جاء الموسم التالى فى السنة الثانية من البعثة حتى قدم مكة إثنا عشر رجلاً من يثرب ، ولقوا الرسول بالعقبة وبايعوه فى ليلة قدومهم ، وسميت هذه البيعة بيعة النساء وبيعة العقبة الأولى ، وكان ممن بايع الرسول (ﷺ) فيها عبادة بن الصامت الذى يقول[1] : كنت فيمن حضر العقبة الأولى ، وكنا اثنى عشر رجلاً ، فبايعنا رسول الله (ﷺ) على أن لا نشرك بالله شيئاً ، ولا نسرق ، ولا نزنى ، ولا نقتل أولادنا ، ولا نأتى ببهتان نفترى به من بين أيدينا وأرجلنا ، ولا نعصيه فى معروف ، فإن وفيتم فلكم الجنة ، وإن غشيتم من ذلك فأخذتم بحده فى الدنيا ، فهو كفارة له ، وإن سترتم عليه إلى يوم القيامة، فأمركم إلى الله عز وجل إن شاء عذب ، وإن شاء غفر.

بيعة العقبة الثانية :

أرسل الرسول (ﷺ) مصعب بن عمير مع من بايعوه فى العقبة الأولى ليعلمهم أمور دينهم. وفى موسم الحج التالى سنة ثلاثة عشر من البعثة ، خرج مصعب من يثرب ومعه ثلاثة وسبعين رجلاً وأمرأتين ممن اسلموا ، قاصدين مكة ، وعازمين على أن يدعوا الرسول (ﷺ) للهجرة إلى يثرب . وفى نفس المكان الذى بايع فيه إخوانهم فى العام السابق ، اجتمع الرسول (ﷺ) بهؤلاء اليثربيين. وبعد أن تلا القرآن ودعا إلى الله ورغب فى

---

(1) ابن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق محمد فهمى السرجانى ، دار التوفيقية للطباعة ، القاهرة (د.ت) جـ 2 ، ص 23.

الإسلام ، قال (ﷺ)[1]: "أبايعكم على أن تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم". فأخذ البراء بن معرور بيده ، ثم قال: نعم والذى بعثك بالحق ، لنمنعنك مما نمنع أزرنا (أنفسنا) ، فبايعنا يا رسول الله (ﷺ)، نحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابر عن كابر. وقال أبو الهيثم بن النبهان : يا رسول الله (ﷺ): إن بيننا وبين الرجال حبالا ، وإناَ قاطعوها –يعنى اليهود– فهل عسيت أن نحن فعلنا ذلك ، ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا ؟ فتبسم رسول الله (ﷺ) وقال : بل الدم الدم ، والهدم الهدم (أى ذمتى ذمتكم وحرمتى حرمتكم) أنا منكم وأنتم منى ، أحارب من حاربتم ، وأسالم من سالمتم.. اخرجوا إلىّ منكم اثنى عشر نقيبا ، ليكونوا على قومهم بما فيهم، فأخرجوا منهم اثنى عشر نقيبا ، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس، وتمت البيعة على الإسلام وعدم الشرك بالله ومناصرة الرسول (ﷺ).

لقد أدت بيعة العقبة الأولى والثانية وماتلاهما من هجرة الصحابة من مكة إلى المدينة إلى ظهور المجتمع السياسى. والواقع أن البيعتين يمثلان نقطة تحول جوهرية فى تاريخ الإسلام ، إذ أنهما كانتا بمثابة حجر الزاوية فى بناء الدولة الإسلامية ، وذلك باقرارهما حق المبايعة أو الاقتراع بالنسبة للرجال والنساء على السواء. ولقد توافر بعد البيعتين والهجرة عنصران رئيسان فى نشأة أى مجتمع ، الأول عنصر التقيد الإقليمى ، حيث أصبح للمسلمين أرض يأمنون بها ويسيطرون على مواردها الاقتصادية التى تجعل لدى الأفراد نوعاً من الشعور الاجتماعى الذى يعنى الالتقاء القبلى والفكرى على غاية مشتركة. يضاف إلى ذلك عنصر "السلطة السياسية" الذى توافر

(1) ابن هشام ، السيرة النبوية 28/2.

فى الرسول (ﷺ)[1].

وكانت أولى الدعائم التى أقام الرسول (ﷺ) عليها دولة الإسلام، هى بناء المسجد النبوى.

فكان قيام هذا المسجد نقطة تحول كبيرة فى حياة المدينة المنورة بخاصة، والدولة الإسلامية بعامة، ففى المسجد كان الرسول (ﷺ) يعلم المسلمين أمور دينهم ودنياهم. ومن هنا كان أول جامع للمسلمين، بل أول برلمان للإسلام، فيه يناقش قضاياهم وفيه يعقد مجلس الشورى، وفيه يعقد لواء الحرب، وفيه تعقد المعاهدات، وفيه تستقبل الوفود، وفوق هذا وذاك كان الوحى ينزل على رسول الله (ﷺ) فيه[2].

أول دستور فى الإسلام:

وكان أول ما بدأ به الحاكم فى دولته الوليدة، مؤاخاته بين المهاجرين والأنصار، كأخوة متحابين فى الله، بالإضافة إلى إعلانه المساواة بين البشر جميعاً فلا تمايز بينهم إلا بالتقوى دون أدنى اعتبار لأصل، أو جنس، أو نسب، أو شرف، أو لون..، ثم كانت الخطوة المحورية والتاريخية التالية، والتى كانت بمثابة الأساس القوى المتين للدولة الحديثة، وهى إصداره (ﷺ) للعهد النبوى الذى سمى " بعهد الموادعة " أو" وثيقة الموادعة " كأول دستور فى الإسلام، وادع فيه الرسول (ﷺ) جميع طوائف سكان المدينة، فلهم

(1) راجع فى ذلك : عبد الرازق السنهورى ، فقه الخلافة وتطورها ، ط الثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992.

(2) فتحية النبراوى، محمد نصر مهنا، تطور الفكر السياسى فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة 1984، ج2، ص 72.

حقوقهم التى تكفلها لهم الدولة، وفى المقابل عليهم واجبات تجاه هذه الدولة نظير تواجدهم بها كرعايا آمنين.

لقد أقر الرسول (ﷺ) فى هذه الوثيقة صراحة بتعايش الأديان المختلفة جنباً إلى جنب مع الإسلام. وكم يدرك المطلع على بنود الوثيقة كيف تعمد الرسول (ﷺ) ذكر جميع الطوائف والجنسيات والاقليات الموجودة فى المدينة آنذاك. فبهذا الدستور عمق الإسلام الوحدة بين المسلمين، وغيرهم من الأجناس الأخرى تحت راية الدين الواحد، وفى ظل النظام الذى أقامه الرسول (ﷺ)[1].

هذا النظام الذى حمل بين طياته القابلية للتطور، وهى أهم الخصائص المميزة للإسلام وقد تميز هذا التطور من ناحيتين، الأولى أنه كان تدريجياً بطيئاً، والثانية أنه تجاوب مع ضرورات الظروف الاجتماعية والسياسية التى دفعت النبى (ﷺ) إلى تولى الشئون السياسية والعسكرية والدنيوية، وأن ينشئ الحكومة.

ثم كثر المسلمون، وجاءت الآيات القرآنية تنظم لهم حياتهم الخاصة والعامة، وترسم لهم الطريق، نحو إنشاء مجتمع إسلامى يقوم على أساس صحيح، وجاءت السنة النبوية مبينة وموضحة للطريق، وكان الرسول (ﷺ) إلى جانب رسالته يمارس السلطة والحكم، فيطبق أحكام الشريعة، وينفذ تعاليمها، فى حدود الأرض التى تخضع للإسلام وتدين لأحكامه. وقد شمل الشعب فى الدولة الإسلامية الأولى كل مسلم، سواء أكان من سكان المدينة

---

(1) خالد حربى، الإسلام يرفع راية المساواة، مقال منشور بجريدة الأهرام بتاريخ 2004/3/12.

الأصليين، أو من المهاجرين الذين دخلوا فى الإسلام، لا فرق فى ذلك بين عربى وغير عربى بين الأنصار والمهاجرين، أو بين أبيض وأسود. والشريعة الإسلامية هى السلطة العليا، ويقوم الرسول (ﷺ) بتنفيذ أحكامها وشرح نصوصها، ويعاونه فى ذلك كبار الصحابة الذى كانوا يقفون إلى جانب الرسول (ﷺ) يستشيرهم في معظم الأمور.

وفى دعوته للقبائل العربية للدخول فى الإسلام ، لم يهتم (ﷺ) بفرض سلطته السياسية عليهم ، بقدر اهتمامه بدعوتهم إلى توحيد الله ، مع وعده لهم بالمحافظة على ملكهم تحت أيديهم ، فقد بعث إلى أمير الغساسنة فى دمشق الحارث بن شمر الغسانى كتاباً يقول فيه : "السلام على من اتبع الهدى وآمن به ، أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له ، يبقى لك ملكك". وكتب إلى المنذر بن ساوى العبدى عامل كسرى على البحرين قائلاً: "سلام على من اتبع الهدى ، أما بعد ، فإنى أدعوك إلى الإسلام ، فأسلم تسلم يجعل الله لك ما تحت يديك ، واعلم أن دينى سيظهر إلى منتهى الخُف والحافر". وقال(ﷺ) للرسولين اللذين بعثهما باذان بن ساسان عامل كسرى على اليمين: "قولا له: إن دينى وسلطانى يبلغ ما بلغ كسرى ، وإن أسلمت أعطيتك ما تحت يدك وملكتك على قومك من الأبناء". وكتب إلى جيفر وعبد ابنى الجلندى على عُمان قائلاً: "اسلما تسلما ، فإنى رسول الله إلى الناس كافة لأُنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، وإنكما إن أقررتما بالإسلام وليتكما ، وإن أبيتما أن تقرا بالإسلام فإن ملككما زائل ، وخيلى تحل بساحتكم ، وتظهر نبؤتى على ملككما". وكتب إلى ثقيف عهداً ينص على أنه(ﷺ) "لا يؤمر عليهم إلا بعضهم على بعض ، على بنى مالك أميرهم ، وعلى الأحلاف أميرهم". وتضمن كتابه إلى عامر بن الأسود الطائى "أن له

ولقومه من طى ما أسلموا عليه من بلادهم ومياههم ما أقاموا الصلاة وأتـــوا الزكاة وفارقوا المشركين".

فلم يطلب (ﷺ) من الملوك والأمراء والسلاطين الـــذين أســـلموا فـــى حياته، التخلى عن سلطاتهم السياسية ، بل أبقاهم على ما هم عليه ، ولـــذلك شبُهت دولة الرسول (ﷺ) بالدولة الاتحادية الحديثة.

يتبين من كل ما سبق أن الدولة فى الإسلام كانت ذات مفهوم خـــاص ارتبط بالتطور التاريخى للدعوة إلى الإسلام، ثم اتضحت معالم الدولة بشكل تدريجى حتى أصبحت قبيل وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) دولة كاملة الأركان، قوية البنيان، راسخة الدعائم.

وبعد وفاة الرسول (ﷺ) اجتمع الأنصار والمهاجرون فى " سقيفة بني ساعدة " لاختيار خليفة لرسول الله (ﷺ) ، وهناك جرى نقاش وخلاف بين الطرفين، وقد أوضح هذا النقاش الفكرة السياسية، وأبرز معالم الدولة الجديدة.

فلم يعين الرسول (ﷺ) خليفة من بعده ، ولم يحدد طريقة انتخابه ، يبل فوّض إلى الأمة كلها الحق بإقامة نظامها السياسى ، وما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الإسلامى ، وهذا ربما يفسر ظهور بعض الإشكاليات عند اختيار الخليفة الأول لرسول الله (ﷺ) ، فلم تكن قاعدة الشورى التى تنتخب الخليفة قد اتضحت تمام الوضوح ، ولا يوجد نص على الفئة التى يحق لها الترشح للخلافة أو الإمامة ، فاحتج الأنصار بأحقيتهم لها على أساس أنهم أووا الرسول (ﷺ) ونصروا الإسلام ودافعوا عنه ، واحتج المهاجرون بأنهم أول من عبدوا الله فى الأرض ، ولم يستوحشوا لقلة عددهم وإجماع قومهم عليهم،

بل صبروا مع الرسول (ﷺ).

ولذلك أدرك الصحابة بعقولهم ضرورة تنصيب خليفة للرسول (ﷺ) لإقامة الدين، وإنجاز ما بدأه الرسول(ﷺ) من الفتوحات والمهام العسكرية والسياسية ، فتشاوروا فى السقيفة ، وانتهوا باختيار أبى بكر كأول خليفة لرسول الله (ﷺ) والمسلمين. وهنا لابد من الإشارة إلى عدم وجود أى نص دينى من الصحابة على إقامة الخلافة ، بل تمت البيعة بالشورى والاختيار الحر.

وهكذا استمرت هذه القاعدة فى خلافة الخلفاء الراشدين ؛ ثم تحولت فى العصر الأموى والعصر العباسى إلى النظام الملكى حيث انتهج أمراء بنى أمية وبنى العباس نظام تولية العهد وأخذ البيعة لهم ، وبذلك انهار أساس رئيس من أسس الخلافة وهو البيعة العامة.

عالمية الاسلام كرسالة ودولة :

لم يقتصر الدين الإسلامى على العرب وحدهم ولا على مدينة محددة، ولا على أمة معينة. كما أن القران لم يميز طائفة من البشر على غيرها كما فعلت التوراة حينما ميزت بنى إسرائيل. إن الدعوة الإسلامية دعوة كلية، وعامة أو هى فى كلمة واحدة دعوة عالمية. حقاً لقد قرر القرآن أن بنى الإنسان طوائف ودرجات وطبقات، ولكن الناس جميعهم رغم هذا متساوون تماماً أمام الله وأمام القانون الإلهى، لا فضل لعربى على أعجمى ولا لغنى على فقير، ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل. فالناس جميعا أخوة أسوياء مصدرهم واحد ومصيرهم واحد، ورجوعهم فى آخر الأمر إلى نفس هذا المصدر الواحد، هذا ما أعلنه القرآن وأوضحته آياته البيانات **﴿إِنَّا أَنزَلْنَا**

﴿إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[1]. قانون واحد إذن هو الذى يحكم العالم بأسره، هو القانون الإلهى الخالد، والصادر عن حاكم أوحد للعالم بأسره، وهو الله عز وجل، وجعل تنفيذه لرسوله الكريم النبى ورئيس الدولة الإسلامية، وفى نفس الوقت رسول العالمين. لم تكن خطوط الدولة إذن المرسومة فى كتاب الله هى خطوط دولة مدينة City State لتلك التى أشاد وتمسك بها الإغريق القدامى، ولم تكن هذه الخطوط خطوط الدولة القومية National State المحددة تاريخياً وثقافة ولغة.. إلخ، كما لم تكن خطوط هذه الدولة هى خطوط الإمبراطورية التى تتسع فوقها الأقاليم ولا تعترف بالحدود لأن الإمبراطورية كان يتزعمها إمبراطور دنيوى يحكم بالبطش والسلاح، إنما كانت الخطوط متجهة مباشرة إلى رسم دولة عالمية يسودها الإخاء والمودة والمحبة، وتلتزم بالقوانين الإلهية وتدعم مبادئ الأخلاق وتقيم المساواة الحقيقية بين الناس[2] فى الحقوق والواجبات، التى شرعها مشرع القانون الذى يعلم مصالح العباد وهو الله تبارك وتعالى.

جمع الإسلام قبائل العرب تحت لوائه، وألف بين قلوبهم، وقضى على العصبية الجاهلية، فزالت الحزازات القديمة والثأرات التى بين القبائل، فخضعوا لحكم النبى وأوامر القرآن بعد أن كانوا يدينون لرؤساء متفرقين وبذلك قامت فى بلاد العرب حكومة مركزية محترمة عزيزة الجانب، وكان حماس العربى للإسلام وولاؤه له لا يقل عن حماسه لو سنيته واستبساله فى

---

(1) النساء، آية 105.

(2) راجع محمد جلال شرف، وعلى عبد المعطى، الفكر السياسى فى الإسلام، شخصيات ومذاهب، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000، ص102- 104.

الذود عنها، ومن ثم بذل النفس والنفيس فى سبيل نشر الدين وحمايته حتى دانت قبائل العرب وأصبحت ترى فى الإسلام رمز وحدتها وشعار مجدها، وقد حملهم على الإستماتة فى نشر هذا الدين الجديد ما ضمنه لهم من حسن ثواب الدنيا والآخرة[1] قال تعالى **﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ﴾** [2].

فلقد تخطت القوانين الأخلاقية التى جاء الإسلام بها حدود القبيلة التى ولد النبى (ﷺ) بين ظهرانيها فأشعر بلاد العرب كلها معنى جديداً للوحدة، ووضع لها أفقا للتعاون والولاء أوسع مما عرفته من قبل **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾**[3]. وقللت العقيدة ما بين الطبقات والأجناس من فروق، وفي ذلك يقول النبي (ﷺ): "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى كأن رأسه زبيبه.."[4] ويعلق ول ديورانت على ذلك بقوله[5]: تلك بلا مراء عقيدة نبيلة سامية ألفت بين الأمم المتباينة المنتشرة فى قارات الأرض فجعلت منها شعباً واحداً.

وتهدينا صورة السلام فى الإسلام إلى أنه يعد البشرية كلها بشرية واحدة، ويعد الدين كله ديناً واحداً ويعد المؤمنين كلهم أمة واحدة، ويعد

---

(1) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى، دار الجيل بيروت، مكتبة النهضة المصرية، ط الرابعة عشر 1416هـ- 1996م، الجزء الأول، ص 158.

(2) آل عمران، آية 168- 169.

(3) الحجرات، آية 10.

(4) حديث صحيح، رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما، والإمام أحمد فى مسنده.

(5) ول ديورانت، قصة الحضارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001، المجلد السابع، عصر الإيمان، ترجمة محمد بدران، ص 65- 66.

الإسلام هو الصورة الأخيرة والنهائية لهذا الدين الواحد، فهو يصدق ما تقدمه، ويهيمن عليه لأنه الصورة النهائية له: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [1].

وفى وصف القرآن الكريم كل الأنبياء، قبل الرسالة الخاتمة، بأنهم مسلمون، بالإضافة إلى اعتبار ضرورة الإيمان برسالتهم كأصل من أصول الإسلام، فإن فى ذلك ما يؤكد عالمية الرسالة الإسلامية. ولقدْ كان بعث رسولٍ إلى كل أمة، هى الخطوة الأولى الممهدة لعالمية الرسالة الإسلامية، حيث نجد القرآن الكريم يخبرنا بأن الرسول (ﷺ)، قد أرسل إلى الناس كافة بخلاف من سبقه من الرسل فإنهم أرسلوا إلى أممهم فقط. فسيدنا نوح عليه السلام قد أرسل إلى قومه وحدهم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ [2]، وأرسل هود إلى قوم عاد: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾[3]، كذلك موسى:﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[4]،وكذلك عيسى عليه السلام: ﴿وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ....﴾[5]، فكل هؤلاء الأنبياء أرسلوا إلى أقوامهم خاصة، ولم تكن رسالتهم إلى الناس كافة، وكانت الرسالة الإسلامية هى الخاتمة، يقول تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ

---

(1) المائدة، آية 48.

(2) الأعراف، آية 59.

(3) الأعراف، آية 65.

(4) إبراهيم، آية 5.

(5) آل عمران، آية 49.

﴿اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1] أى جميعهم وهذا من شرفه وعظمته (ﷺ) أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى الناس كافة كما قال الله تعالى.

فالإسلام ليس دين فئة معينة، وعلى طبقة واحدة ولا أمة بعينها، بل هو دين لكافة الناس في مشارق الأرض ومغاربها وعلى ذلك تكون رسالته عالمية تدعو فى العالمين ، وتكون عالمية الدولة الإسلامية هى المظهر السياسى المعبر عن ربوبية شاملة لكافة أفراد الجنس البشرى تنظر للجميع بعين العدل والمساواة . وتستمد الخاصية العالمية للدولة الإسلامية من التوحيد الذى يمثل الأساس الأول للعالمية.

(1) الأعراف، آية 158.

الباب الثانى

نماذج من مفكرى السياسة فى الإسلام

الفصل السادس

الفارابى

أولاً : موجز حياة الفارابي وعصره .

ثانياً : مؤلفات الفارابي .

ثالثاً : الفلسفة السياسية .

1- نشأة المدينة .

2- أنواع المجتمعات .

3- أنواع المدن .

4- المدينة الفاضلة .

أ- نظام المدينة الفاضلة .

ب- رئيس المدينة الفاضلة .

ج- معارف المدينة الفاضلة .

د - قيمة المدينة الفاضلة .

5- النفس البشرية وعلاقتها بالمدينة الفاضلة .

6- بين مدينة الفارابي وجمهورية أفلاطون .

7- تأصيل مفهوم الدولة العالمية عند الفارابي .

أولاً : موجز حياة الفارابي وعصره :

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي فى عـــام 260 هجرية فى فاراب بالفرس، وتوفى فى عام 339 هجرية وله من العمر ثمانون عاماً[1] .

ولد الفارابي فى أسرة ميسورة الحال ، حيث كان والده قائداً فى الجيش التركى، ولقد هاجر الفارابي إلى بغداد ودرس اللغة العربية وتعلم النحو على يد أبى بكر محمد بن السّرى بن السراج اللغوى البغدادى (ت 317 هـــ)، ودرس المنطق على أبي بشر متى بن يونس المنطقى (ت 329 هــ) على ما يذكره ابن خلكان[2] وابن النديم[3] .

وكان الفارابي فى أول أمره ناطوراً فى بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها، والتطلع إلـــى آراء المتقـــدمين وشـــرح معانيها، وكان ضعيف الحال حتى أنه كان يـــسهر للمطالعـــة والتـــصنيف، ويستضيء بالقنديل الذى للحارس. وبقى كذلك مدة، ثم عظم شـــأنه وظهـــر فضله، واشتهرت تصانيفه، وكثرت تلاميذه، وصار أوحد زمانـــه وعلامـــة وقته[4] .

وفى بغداد ألف الفارابي أكثر كتبه، ثم انتقل إلى مدينة حران، ثم عـــاد

(1) مصطفى غالب، الفارابي، دار مكتبة الهلال، بيروت 1979 ، ص 11.

(2) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محـــى الـــدين، دار النهـــضة المصرية 1949، ص 154.

(3) ابن النديم الفهرست ، طبعة القاهرة 1348 هــ ، ص 368.

(4) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأبناء فى طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيـــروت (د.ت) ، ص 603.

مرة أخرى إلى بغداد ، ثم منها إلى دمشق، ثم قام برحلة قصيرة الأمد إلى مصر، ثم عاد إلى حلب، ثم توفى فى دمشق(1).

وكما يتضح من رحلة حياة الفارابي أنه كان مولعاً بالتنقل والأسفار بين بلاد الإسلام. ولقد تأثر الفارابي بفكر أفلاطون فى الأخلاق والسياسة، وكذلك بفكر أرسطو فى المنطق والطبيعيات .

ولقد سار الفارابي أيضاً على نهج أفلاطون وأرسطو فى اعتبار الأخلاق فرعاً للسياسة، فالأخلاق تعنى دراسة السلوك الفردى المؤدى إلى اكتساب الفاضل وتحصيل السعادة لكل فرد على حده، بينما تعنى السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره، فغاية الأخلاق والسياسة إذن واحدة.

وكانت شخصية الفارابي وسلوكه وطريقة معيشته أفلاطونية واضحة، فالفاربي كأفلاطون لم يتزوج فى حياته، رغم أنه عاش كعأفلاطون حوالى ثمانين عاماً أيضاً، كما أنه كان يتميز بالهدوء الذي قربه كثيراً إلى سلوك المتصوفة(2).

وعاش الفارابي فى عصر عانت فيها المجتمعات الإسلامية من القلق والخوف والتعصب الفكرى وطغيان موجة الإلحاد بل وصل الأمر إلى الصراع والتقاتل.

---

(1) Abu Nasr Al-Farabi : on the perfect state, ara ahl al-madinat al-fadilah , Translation by Richard Walzer , Oxford univ press 1985 , p.2.

(2) ناجى التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس ، بيروت ، ط 2 ، 1982، ص ص 302-303.

ومن أهم أسباب هذه الحالة عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية تولدت عن الضائقة الاقتصادية وفساد الخلافة العباسية والتسلط الشعوبى على مختلف أجزاء هذه الخلافة ، مما أدى إلى اندلاع بعض الحركات الثورية[1] .

ولقد استقى الفارابي أفكاره ونظرياته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية مما كان يلاحظه ويراه ويحيط به من مشاهد الفسق والفجور والفوضى والإنفاق ببذخ ودعا إلى إيجاد الأنظمة ووضع القوانين الإصلاحية سواء فى الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الدينية على أسس من العدالة والمثالية ونبذ الجمود والتعصب ..ونادى الفارابي بإقامة مدينة فاضلة تتمتع بمقومات مثالية سواء كانت عقلانية أو أخلاقية كأحد الحلول الرئيسية لعلاج فساد الحكم والفوضى الاجتماعية، للانطلاق إلى عالم رحب ومجتمع مثالى يحفظ للمرء حريته وكرمته وسعادته.

ويعد الفُارابي أول من صاغ الفلسفة الإسلامية فى صورتها الكاملة ووضع أصولها ومبادئها[2] . ولقد أطلق على الفارابي اسم المعلم الثاني بعد أرسطو الذى يطلق عليه المعلم الأول.

الفارابي من أكبر فلاسفة المسلمين ، وأنشأ مذهباً فلسفياً كاملاً، وقام فى العالم العربي بالدور الذى قام به أفلاطون فى العالم الغربي، وهو الذى أخذ عنه ابن سينا وعده أستاذاً له، كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب.

---

(1) مصطفى غالب : مرجع سابق ، ص ص 5 -6.

(2) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ، 1976 ، ص 35.

ولعل هذه التسمية ترجع إلى أنه خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي ، ولأنه أيضاً أول من عنى من المسلمين بإحصاء العلوم[1].

ثانياً : مؤلفات الفارابي :

لم تنتشر كل الفارابي الانتشار الواسع كما يقول ابن خلدون إن أكثر مؤلفات الفارابي تقع فى رقاع منثورة، وكراريس متفرقة، وأن كثراً من مؤلفاته قد فقدت.

وقد بوب المستشرق نيقولا ريشر Nicolas Rescher مؤلفات الفارابي فى بحثه المعنون Al-Farabi – Annotated Bibligraphy وصنفها فى سبعة موضوعات أساسية هى :

1- المنطق .
2- الخطابة والشعر.
3- نظرية المعرفة .
4- ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة .

---

(1) قام الفارابي فى كتابه " إحصاء العلوم " بمحاولة تصنيف للعلوم المعروفة حتى زمانه، والكتاب طريف فى بابه ، واشتهر ذكره فى بلاد الإسلام ، وأصاب حسن تقدير عند أهل العلم فى الشرق والغرب، وامتدحه العارفون، وعدوه ضرورياً لجميع المثقفين والراغبين فى البحث والاطلاع. قسم الفارابي العلوم إلى خمسة أقسام، خصص الأول لعلم اللسان وأجزاءه، والثاني : فى علم المنطق وأجزائه، والثالث فى علوم التعاليم ، وهى الهندسة وعلم المناظر ، وعلم النجوم التعليمي ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل، والرابع : فى العلم الطبيعي وأجزائه، وفى العلم الإلهى وأجزائه، والخامس : فى العلم المدنى وأجزائه، وفى علم الفقه ، وعلم الكلام ، وقد أفاض الفارابي فى بيان أقسام هذه العلوم الفرعية .

5- الفيزياء وعلم الطبيعة .

6- الموسيقى .

7- الأخلاق والفلسفة السياسية [1].

ولقد كتب الفارابي مؤلفات وشروحات ورسائل عديدة نذكر منها :

1- رسائل العقل :

فى هذا الكتاب عرف الفارابي العقل وصفاته، ونهج فى حديثه عن العقل والتعقل نهج أرسطو .

2- آراء أهل المدينة الفاضلة :

وسيتم شرح معظم أبواب هذا الكتاب فى الجزء التالى من هذا الفصل.

3- إحصاء العلوم:

وفى هذا الكتاب قام الفارابي بإحصاء وتلخيص العلوم التى كان الفلاسفة الأقدمون يدرسونها، مثل : علم اللسان أو علم اللغة ، علم المنطق .. علم الفقه[2] .. وفى إحصائه للعلوم ذكر الفارابي الفلسفة الأخلاقية كأحد فرعى العلم المدنى .

4- التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أو الجمع بين رأيي الحكيمين :

حيث حاول الفارابي إظهار الاتفاق بين كل من أفلاطون وأرسطو فيما كان يعتقدانه، كان هدف الفارابي من ذلك إزالة الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما ..

---

(1) فاروق سعد: مع الفارابي والمدن الفاضلة ، دار الشروق ، بيروت ، 1982 ، ص 19.

(2) أبو نصر الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين ، القاهرة ، 1949 ، ط 2 ، ص 101.

5- فصوص الحكم .

6- السياسة المدنية .

7- تحصيل السعادة .

8- الواحد والوحدة[1].

9- الألفاظ المستعملة فى المنطق[2] .

10- الأخلاق والسياسة .

11- الموسيقى وفن الشعر.

12- التنبيه على سبيل السعادة[3] .

13- عيون المسائل.

14- جوامع لكتب المنطق .

15- كتاب الخطابة .

16- كتاب المقاييس .

17- كتاب الكتابة .

18- كتاب البرهان .

19- كتاب الجدل .

---

(1) أبو نصر الفارابي : كتاب الواحد والوحدة ، حققه وعلق عليه محسن مهدى ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 1990 ، وأنظر أيضاً :
Muhsin Madi : Alfarabi's , On One and Unity , Casablanca , Les Editions Toubkal , 1989.

(2) أبو نصر الفارابي : كتاب الألفاظ المتسعملة فى المنطق ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 1968.

(3) أبو نصر الفارابي : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، دراسة وتحقيق سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ، 1987.

ثالثاً : الفلسفة السياسية :

لقد كان للفلسفة الأفلاطونية فى الجمهورية المثلى، ولحالة الفوضى السياسية والفساد الاجتماعي فى عصر الفارابي، ولتطلعه إلى إصلاح ما فسد، أثر فى حمله على الاهتمام بالأمور السياسية ، أى بتدبير المجتمع تدبيراً صالحاً. ونسارع إلى القول: إن الفارابي لم يهتم بالسياسة العملية بل فقط بالفلسفة السياسية، وربما كان من غاياته إكمال النظام الفلسفي عنده باتباع القسم النظرى الذى وصف فيه الوجود كما هو، بقسم عملى يصف فيه المجتمع كيف ينبغي أن يكون. هكذا يحقق الفارابي تعريفه للفيلسوف الكامل " وهو الذى يجمع الفضائل العملية إلى الفضائل النظرية ببصيرة يقينية " ويرسم الطريق الصحيح لبلوغ السعادة، وهى لا تتحقق إلا فى ظل اجتمع كامل فاضل، أى بتعاون الناس واشتراكهم فى حياة منظمة تنظيماً مثالياً[1].

ولقد اهتم الفارابي اهتماماً كبيراً بالسياسة، وجعل العلوم الأخرى جميعها خادمةُ للعلم السياسي، فالنزعة السياسية تسيطر على فكر الفارابي وتوجهه بحيث تصبح القضايا الفلسفية الأخرى كلها خاضعة لها. ولقد ربط الفارابي الفضائل كلها بمذهبه السياسي حيث ذهب إلى أن تحصيل الفضائل المختلفة وهى الفضائل الفكرية والخلقية والنظرية والصناعات العملية فى الأمم إنما يتم بطريقتين أوليتين هما : التعليم والتأديب ، فالتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم، والتعليم هو بقول فقط ، والتأديب ربما

---

(1) عبده الحلو ، الواقع فى تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني ، 1995 ، ص 143-144.

كان بقول وربما كان بفعل. أما الفضائل العملية والصناعات العملية فيكون حصولها بطريقتين ، أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية، والطريق الآخر هو طريق الإكراه[1].

ويقرر الفارابي، أن " السياسة الفاضلة هى التى ينال السائس بها نوعان من الفضيلة لا يمكن أن ينالهما إلا بها ، وهى أكثر ما يمكن أن يناله الإنسان من الفضائل[2]. فالسياسة الفاضلة عنده لها أهدافها المحسوسة فى أبدان المواطنين ونفوسهم ومستوى حياتهم وليست سياسة تعمل فى فراغ أو فى إطار الدولة العام دون أن تترك أثرها فى المواطنين.

1- نشأة المدينة :

فى كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " يتحدث الفارابي عن كيفية نشأة المدينة قائلاً : وكل واحد من الناس مفتور على أنه محتاج فى قوامة وفى أن أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت له الطبيعية الإباجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه فى قوامه ، فيجتمع مما يكون جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه فى قوامه أن يبلغ الكمال . ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فى المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية الكاملة، ومنها

---

(1) محمد جلال شرف، وعلى عبد المعطى محمد ، الفكر السياسي فى الإسلام ، شخصيات ومذاهب، مرجع سابق ، ص 250 - 251.

(2) إبراهيم مدكور ، مرجع سابق ، ص 308.

غير الكاملة[1] .

ويستطرد الفارابي فى الحديث عن المدينة الفاضلة قائلاً : فالمدينة التى يقصد الاجتماع فيها والتعاون على الأشياء التى تتناول بهـا السعادة فـى الحقيقة، هى المدينة الفاضلة، والاجتماع والذى به يتعاونون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة[2].

وعلى نفس الغرار عرف الفارابي الأمة الفاضلة بأنها هى التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة [3] .

وكما يتضح من تعريف الفارابي أنه يؤكد على قيمـة التعـاون بـين الأفراد. وقال أنه لولا هذا التعاون لما كثرت الجماعات ولا عمرت الأرض.

كذلك عرف الفارابي الفضيلة بأنها استعداد طبيعي نحو أفعال فاضلة، قررت تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة هيئة فى النفس وصدر عنها تلك الأفعال بأعينها[4] .

ويقسم الفارابي الفضائل إلى نوعين :

أ- خلقية .

ب- نطقية .

---

(1) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة القاهرة ، 1906 ، ص 77 -78 .

(2) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 79.

(3)جعفر آل ياسين: الفارابي فى حدوده ورسومه، عالم الكتب ، بيروت ، 1985، ص 99.

(4) نفس المرجع ، ص 413.

ويراد بالنطقية هى الفضائل الجزء الناطق مثل : الحكمة والعقل والكياسة والذكاء وجودة الفهم، أما الخلقية فهى فضائل الجزء النوعى مثل : العفة والشجاعة والسخاء والعدالة[1] .

2- أنواع المجتمعات :

أ- المجتمعات الكاملة :

المجتمعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى " فالعظمى: اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة، والوسطى: اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى: اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

ب- المجتمعات غير الكاملة :

المجتمعات غير الكاملة هى اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى المنزل ، وأصغرها المنزلة . والمحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها ، والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة[2].

والخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها، وعلى هذا النحو نجد الفارابي يعدو إلى الرأى الأفلاطونى والأرسطى القديم الذى يؤكد أن المدينة الدولة أو دولة المدينة هى أفضل النظم السياسية على وجه الإطلاق[3]. وأخذ الفارابي بهذا الرأى

---

(1) محمد محمد طاهر ، علم الأخلاق ، النظرية والتطبيق، دار الهلال، بيروت ، 1987 ، ص 188.

(2) مصطفى غالب : مرجع سابق ، ص ص 93 -94 .

(3) محمد جلال شرف ، وعلى عبد المعطى محمد : مرجع سابق ، ص 257.

الإغريقي غريب تماماً إذ أنه عاش فى إطار دولة قومية هى الدولة الإسلامية التى ضمت مدناً وأقاليم كثيرة، حقيقة لقد تفتت الدولة الإسلامية فى عصره إلى دويلات، ولكن كل دويلة كانت تحتوى رغم هذا على مدن وقرى وأقاليم واسعة. وهذا هو ما يجعلنا نقرر بأن الفارابي لم يهتم برصد الواقع السياسي كما هو ، ولا إظهار النظام السياسي القائم بقدر ما حاول أن يعطينا فكراً سياسياً خالصاً.

3- أنواع المدن لدى الفارابي :

بعد أن بسط الفارابي أفكاراً متعلقة بالمدينة الفاضلة تكلم عن مضادات المدينة الفاضلة وحدد أنواعاً لها أطلق عليها المدن الفاسدة والضالة فى الرأى والعمل. ويمكن تحديد هذه المدن كما حددها الفارابي فيما يلى[1]:

أ- **المدينة الجاهلة** : هى التى لم يعرف أهلها السعاة ولا خطرت لهم ببال، إنما عرفوا ما توهموه خيراً وغاية فى الحياة كالغنى وسلامة الأبدان، والتمتع بالملذات ومظاهر العظمة والكرامة.

ب- **المدينة الضرورية** : التى اقتصر أهلها على الضرورى فى الحياة، من مأكل ومشرب ومسكن وملبس، وراحوا يتعاونون على تحصيله، لا أهداف لهم وراء ذلك، ولا مثل يسمون إليه.

جـ - **المدينة البدّالة** : التى يتعاون من فيها على جمع المال وبلوغ اليسر على اعتبار أن الثروة بحد ذاتها هى الغاية فى الحياة .

د- **مدينة الخسة والشقوة** : وهدف أهلها التمتع باللذة الحسية من مأكول ومشروب ومنكوح، والانصراف إلى وجوه الطيش والمجون.

---

(1) الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، مواضع مختلفة.

هـ- **مدينة الكرامة** : وهم أصحابها طلب المجد والعظمة ، ليصبحوا ذوى فخامة وبهاء وشهرة بين الناس والأمم، فهم لذلك يعملون وعليه يتكاتفون.

و- **مدينة التغلب** : وهى التى تستبد بها شهوة القوة والقهر فى سبيل اللذة التى تنالها من الغلبة وحسب ، ولذا فهى تعمل على قهر الآخرين والصمود فى وجه كل مهاجم.

ز- **المدينة الجماعية** : وهذه رائدها حرية الفرد المطلقة بدون وازع ولا رقيب ، فيها يعمل كل واحد على هواه فلا يتقيد بقانون، ولا يحد من نشاطه نظام، ولا تعلو على رغبته سلطة .

ح- **المدينة الفاسقة** : هى التى لا ينطبق عملها على علمها فهى تعرف علوم المدينة الفاضلة فى الله والسعادة العقول ، ولكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة.

ط- **المدينة المتبدلة** : كانت تعتقد اعتقاد المدينة الفاضلة ، ثم غيرت اعتقادها مع الزمن فعمها الجهل والضلال، وانساقت مع الشهوات والأهواء .

ى - **المدينة الضالة** : هى التى تعتقد فى الله والأفلاك والعقل الفعال آراء فاسدة، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه فيستعمل الغرور والتمويه والخداع.

4- المدينة الفاضلة :

يحذو الفارابي حذو أفلاطون وغيره من الذين استهوتهم النظرة الطوبائية، وهم فى هذا الاتجاه إنما يعكسون الشعور المرير بما انتهى إليه الواقع الاجتماعي فى عصورهم من انحطاط وتأخر وفساد، ولهذا فهم يخططون "المدن الفاضلة" لتحقق أملهم فى مجتمع أفضل. وقد تأثر الفارابي

بصفة مباشرة بجمهورية أفلاطون ، وكان معنياً بترجمة آثار السياسة وتتبعها سواء فى نصوصها المباشرة أو فى جوامع جالينوس ، وفــى رأيــه .. أن اجتماع المدينة هو أفضل أنواع الاجتماع على الإطلاق[1].

أ – نظام المدينة الفاضلة :

يشبه الفارابي المدينة بجسم الإنسان فهو يقــول إن المدينـــة الفاضـــلة كالبدن التام الصحيح تتعاون أعضائه فى سبيل الحياة وحفظهــا، وكمـــا أن أعضاء البدن مختلفة فى الهيئة، متفاضلة فى الفطرة والقوى ، متدرجة فـــى المراتب والأعمال حتى تصل إلى عضو واحد رئيسي هـــو القلـــب، كـــذلك المدينة تختلف أجزاءها وتتدرج عملاً ورتبة حتى تصل إلـــى إنـــسان هـــو الرئيس.

وتختلف المدينة عن البدن بكون أعضاء الجسم وقواه وأعماله طبيعية عفوية، بينما سكان المدينة وإن كانوا طبيعيين فهو يصدرون فيما يفعلونه عن ملكات ليست من وحى الفترة وحدها بل هـــى إراديـــة خاضـــعة للاختيـــار والمسئولية [2].

والفارابي حين رسم المدينة الفاضلة، أكد على أن الجانـــب الأخلاقـــى فيها، كما أكد على احتياج الإنسان إلى التعاون، فالنـــاس مفطـــرون علـــى التعاون فيما بينهم، وعلى ذلك فالاجتماع الإنسانى ضرورى . وقد أوضـــح الفارابي العلاقة بين المدينة الفاضلة والسعادة من حيث إن المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها على التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقـــة

---

(1) راجع محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام ، ص 352.

(2) أنظر : ناجى التكريتي : مرجع سابق ، ص 303.

هى المدينة الفاضلة.

ب- رئيس المدينة الفاضلة :

وجد الفارابي أن علة المجتمع تكمن فى الحاكم الذى يحكمه ، فإذا كان هذا الحاكم صالحاً ، صلح المجتمع، وصلحت أمور الدولة التـــى يرأســـها، وكذلك أحوال المواطنين الخاضعين لحكمه، وإذا ما كان الحاكم فاسداً فسدت أمور الناس واضطرب حبل الأمن، وعم الظلم والاضطهاد الأغلبية الساحقة من المواطنين[1].

يقول الفارابي فى وصف رئيس المدينة الفاضلة إن الرئيس فى مدينته كالقلب من البدن، فالقلب هو العضو الرئيسي فى الجسم، والذى لا يرأسه من البدن عضو آخر[2] ، إنه أكمل أعضاء الجسم وأتمها فى نفسه وفيما يخصه، ورئيس المدينة هو أكمل أجزائها فيما يخصه، ودونه قوم مرؤوســـون منـــه ويرأسون آخرين .

وكما تقوم الأعضاء فى البدن بأفعالها الطبيعية حسب غرض القلـــب، متفاوتة فى العمل من الشريف إلى البسيط فالخسيس ، هكذا الحال فى المدينة إذ يقوم الأعضاء بأفعالها الإرادية المتباينة فى السمو والضعة، وفق مقـــصد الرئيس وإرشاده وتوجيهه، ويكونون درجات متفاوتة من حيث الرئاســـة أو الخدمة .

والرئيس فى المدينة نسبته إلى أجزائها كنسبة السبب الأول أو الله إلى

---

(1) سليم طه التكريتي ، الحكم الصالح فى نظر الفارابي ، مجلة المورد ، الفارابي "عدد خاص" المجلد الرابع، العدد الثالث 1395 هـــ ، 1975 م .

(2) جعفر آل ياسين ، مرجع سابق ، ص 437.

الموجود، وكما أنه إذا انقطع القلب عن الحركة انحل البدن، وإذا توقف الله عن تدبير العالم انعدم هذا العالم واضمحل، كذلك المدينة فإنها تنهار إذا فسد رئيسها واختل نظامها.

ورئيس المدينة ينبغى أن يكون معداً لذلك بالفطرة وبالطبع والملكة الإرادية ، أى بمواهب فطرية وتوجيه صحيح، كما ينبغي أن يكون من أهل الطبائع الفائقة وقد بلغ كمال العقل وكمال المتخيلة فأصبح بما يفيضه العقل الفعال على قوته الناطقة حكيماً فيلسوفاً ، وبما يفيضه على قوته المتخيلة نبياً منذراً، هذا الإنسان الذى اجتمعت فيه خاصتا النبوة والفلسفة، هو فى أكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة، ولا يمكن أن تحصل هذه الحال إلا لمن توفرت فيه اثنتا عشرة خصلة وهى [1] :

1- أن يكون تام الأعضاء ، تساعده قواها على إنجاز الأعمال الخاصة بها.

2- جيِّد الفهم والتصور بالطبع لكل ما يقال ويقصد.

3- جيد الحفظ لما يراه ويسمعه أو يفهمه ويدركه ، حتى يكاد لا ينساه .

4- جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل .

5- حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة ، أى أن يكون خطيباً فصيحاً بليغاً.

---

(1) أنظر فى ذلك :

مصطفى غالب : مرجع سابق ، ص ص 99 -100.

سُهيل قاشا : الفارابى والمدينة الفاضلة، مجلة المورد ، مرجع سابق، ص 274.

محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام، ص 355.

6- محباً للعلم منقاداً له، لا يؤلمه فى سبيله تعب ولا يؤذيه كدّ.

7- غير شره إلى المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنبـاً بـالطبع للعب كارهاً اللذات الناتجة عنه.

8- محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

9- كبير النفس محباً للكرامة وطلب الرفعة .

10- محباً للعدل وأهله مبغضاً للظلم والجور .

11- قوى العزيمة ، جسوراً ، مقداماً.

12- الدينار والدرهم وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

هذا هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام ، وهـو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة.

ومن الطبيعي ، وقد جعل الفارابي قيام المدينة وبقاءهـا وقفـاً علـى الرئيس، أن لا يسلم قيادها لأى شخص ، فالرئيس ينبغي أن يكـون معـداً بالفطرة وبالطبع والملكة الإرادية، أى بمواهب فطرية وتوجيه صحيح، كمـا ينبغي أن يكون من أصل الطبائع الفائقة. وبالجملة ينبغـي أن تجتمـع فيـه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديراً بأكمل مراتب الإنـسانية وأعلـى درجات السعادة .

أما إذا استحال فى وقت من الأوقات وجود شخص هذه صفاته، فلابـد من أن تؤخذ الشرائع التى سنها رئيس سابق، يعهد بتطبيقها إلى رئيس جديد شرط أن يجمع ست صفات[1]:

---

(1) أنظر، زكريا بشير إمام، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار السودانية للكتـب، الخرطـوم، 1998 ، ص 169.

1- الحكمة وهى أولى الخصال وأهمها.

2- العلم وحفظ الشرائع والسير التى دبرها الأولون .

3- جودة الاستنباط فى ما لم يرد عن السلف.

4- جودة الروية فيما ينبغي أن يعرف عن الحوادث.

5- جودة الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين .

6- جودة الثبات فى مباشرة أعمال الحرب .

فإذا لم يتوفر إنسان واحد تجتمع فيه هذه الخصال ، بل وجد اثنان أو أكثر توفرت الحكمة فى أحدهم وتوزعت سائر الخلال فى جماعة متلائمين ، شكلوا جميعاً مجلس حكومة برئاسة صاحب الحكمة ، أما إذا فقد الحكيم من المدينة فلا مفر لها من الهلاك والفساد، ولو توفرت لها كل الخصال الباقية ، لأن الحكمة هى الصفة الأساسية التى لا قيام لدولة ولا استمرار لحكمة بدونها[1] .

ويلاحظ أن الصفات التى خلعها الفارابي على رئيس المدينة تتشابه إلى حد كبير مع تلك الصفات التى أضافها أفلاطون على الحاكم، ذلك أن أفلاطون خلع على الحاكم الصفات التالية :

1- حب المعرفة .

2- حب الوجود الخالد حباً كلياً.

3- حب الصدق ، ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .

4- هجرة اللذات الجسدية ، والهيام باللذات العقلية .

5- شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع.

---

(1) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 84.

6- نبذ كل ما هو وضيع وشرير، ونبذ الجبن .

7- الزهد فى الحياة الحاضرة ، وعدم هياب الموت .

8- سرعة الحاضر فى التحصيل، والتميز بذاكر حافظة .

9- محبة الاتساق والجمال[1] .

جـ - معارف المدينة الفاضلة :

يقرر الفارابي أن هناك أشياء مشتركة ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة، وهى[2] :

1- معرفة السبب الأول أو واجب الوجود.

2- الأشياء المفارقة للمادة حتى تنتهى إلى العقل الفعال.

3- عالم الأفلاك وما يوصف به كل من الجواهر السماوية .

4- عالم الكون والفساد.

5- الإنسان وقواه النفسية وحصول المعقولات والإرادة.

6- رئيس المدينة الفاضلة والرؤساء الذين يخلفونه ، والوحى النبوى .

7- المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التى تصير إليها نفوسهم.

8- المدن المضادة وما تقول من آراء وما ينتظرها من مصير .

9- الأمم الفاضلة والأمم المضادة لها .

وطريقة المعرفة بأحد وجهين :

1- فلسفي .

---

(1) محمد جلال شرف ، وعلى عبد المعطى محمد ، مرجع سابق ، ص 272.

(2) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 83 وبعدها.

2- تصويري .

فالأول علم الطبقة الخاصة إذ ترتسم الحقائق فى النفس كما هى، ويحصل ذلك بالحجة والبراهين وبصائر النفوس، ولتابعيهم بالتصديق والثقة فيما يقولون، والثاني علم الطبقة العامة من الشعب، وهو لا يتم إلا بتقريب الحقائق المجردة من الذهن بواسطة الصور والأمثال والمحاكاة .

وإذا عرف أهل المدينة هذه العلوم تأصلت فيهم ملكتان شريفتان :

ملكة العلم وملكة الفضيلة، وساعدهم ذلك على بلوغ السعادة.

د- قيمة المدينة الفاضلة :

مدينة الفارابي محاولة مخلصة لبناء مجتمع فاضل سعيد، إلا أنها أوغلت فى المثالية حتى بلغت درجة الاستحالة، بناها على شخصية الرئيس وكأنما هو يقول: هات رئيساً دائم الاتصال بالعقل الفعال حتى يصبح نبياً وفيلسوفاً، وخذ مدينة لا تجد فيها إلا الكمال والسعادة، أما نظم الدولة وشرائعها من مالية واقتصادية، وتربوية واجتماعية، وإدارية وسياسية، فلا يتعرض لها الفارابي خلال ما يقرره من ضرورة تعليم الناس فلسفته الفيضية وما يترتب عليها.

ولا شك فى أن الفارابي متأثر بأفلاطون وهويته الإسلامية معاً، رأى أفلاطون فى جمهوريته أن لا سعادة للناس ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام، أى ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد، وفرض فلسفته الخاصة بنظام المثل، منهاجاً صالحاً لهذه الجمهورية المثلى .

وقام المجتمع الإسلامي على تعاليم نبى مرسل حمل فى الكتاب المنزل كل ما يحتاجه المرء من قوانين ونظم للحياتين، ومهمة الخليفة العادل أن

يحسن فهم هذه الشرائع ويتقيد بها، وبمجرد أن ينحرف عنها يميل بشعبه إلى الفساد والضلال[1] .

وبذلك يتضح أن مدينة الفارابي الفاضلة التى حاول فيها التوفيق بين آراء أفلاطون فى الفلسفة السياسية ومسلمات الوحى والرسالة الإسلامية هى صورة صادقة لمجهود فلاسفة الإسلام الذى يتمثل فى حركة التوفيق بين العقل والنقل ، أى الفلسفة والدين[2] .

5- النفس البشرية وعلاقتها بالمدينة الفاضلة :

يرى الفارابي أن قوى النفس خمسة هى :

1- القوة الغاذية.
2- القوة الحاسة.
3- القوة المتخيلة .
4- القوة النزوعية .
5- القوة الناطقة[3] .

وفى كيفية اجتماع هذه القوى فى نفس واحدة يقول الفارابي: فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، وإكمال صورة فى الغاذية. والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة فى الحاسية الرئيسة، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، والناطقة صورة فى المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى فهى صورة لكل صورة تقدمتها. وأما النزوعية فإنها تابعة

---

(1) سُهيل قاشا، الفارابي والمدينة الفاضلة ، مجلة المورد ، مرجع سابق، ص 279.

(2) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام ، ص 360.

(3) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 48.

للحاسة الرئيسة ، والمتخيلة والناطقة على جهة ما توجد الحرارة فى النار تابعة لما تتجوهر به النار، فالقلب هو العضو الرئيس الذى لا يرأسه من البدن عضو آخر.

أما الأجسام فهى ستة أجناس عند الفارابي ، وهى :

1- الأجسام السماوية .
2- الحيوان الناطق .
3- الحيوان غير الناطق .
4- أجسام النبات .
5- المعادن .
6- العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار).

والعمل عند الفارابي تابع للعقل وليس العكس ، أى أن الذى يحكم على فعل ما بأنه خير أو بأنه شر هو العقل ، أو المعرفة العقلية .

ولقد حدد الميزة الأساسية الجوهرية لكل مرتبة من النفوس كالتالى :

- فاستكمال النفس النباتية إنما يكون بالاغتذاء والنمو والتكاثر .
- واستكمال النفس الإنسانية يكون بإدراكها المعقولات[1] .

ولقد اقتصر الفارابي ، فى كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة على ذكر عدد قليل من القوى النفسية، ربما اعتبرها أكثر أهمية من غيرها. وهو يرى أن أول ما يتكون فى الإنسان القوة التى بها يغتذى ثم القوة التى بها يحس

(1) عبده الحلو ، الوافى فى تاريخ الفلسفة العربية ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، 1995، ص 131.

كالحرارة والبرودة وهى قوة اللمس، ثم القوة الذوقية ثم الشم فالسمع فالبصر، ومع هذه الحواس يحدث له نزوع إلى ما يشتهى ونزوع عما يكره ، ولكل واحدة من هذه القوى الحاسة رواضع وخدم. ثم ينتقل إلى القوى النفسية الباطنة فيذكر منها فقط: الحاسة المشتركة التى هى مركز اجتماع الأعصاب الحاسة كلها، فالقوة المتخيلة، وأخيراً القوة الناطقة التى بها ندرك المعقولات ونميز الجميل من القبيح ونعرف الصناعات والعلوم ، وهى رئيسة على ما تقدمها ، وتلك كلها خادمة لها[1] .

ثم سارع الفارابي، بعد تعداد هذه القوى ، إلى عقد فصل[2] يؤكد فيه على وحدة هذه القوى النفسية، إذ هى فقط وظائف تترتب من أدنى إلى أعلى وتعتبر كل واحدة منها مادة بالقياس إلى ما فوقها وصورة بالقياس إلى ما دونها. إلا أنها جميعاً تشكل جوهراً واحداً. والترتيب الصاعد لوظائف النفس وقواها، إنما هو بالقياس إلى درجات المعرفة ، فكلما اقتربنا من المعرفة العقلية المجردة كانت القوى النفسية أرفع والوظيفة أشرف وأهم، وكلما ابتعدنا عنها واقتربنا من الإدراك الحسي الصرف ، كانت القوة النفسية، أوضع ، والوظيفة أدنى .

ويرى الفارابي أن المصير النهائي للنفس يتوقف على أمرين أحدهما درجة المعرفة والثاني السلوك الأخلاقى. وعلى ذلك انقسمت النفوس الإنسانية عند الفارابي ثلاث فئات :

1- النفوس العالمة الفاضلة .

---

(1) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 52 – 53.

(2) الفارابي ، المصدر نفسه ، ص 55.

2- النفوس العالمة الشريرة .

3- النفوس الجاهلة،وهى لا تتصف بفضيلة ولا برذيلة بالحقيقة[1] .

وأما الفئة الأولى فهى نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهى نفوس تهذبت بالفلسفة، والأعمال الجميلة، فأصبحت وهى بعد فى الجسد، كأنها ليست فيه، لأنها اشتاقت إلى رؤية العالم العلوى، إنها النفوس التى وصلت إلى درجة العقل المستفاد، فكانت على اتصال مباشر بالعقل الفعال، فصار بإمكانها أن توجد من غير مادة لأنها أصبحت هى نفسها شبه المادة والموضوع بالنسبة إلى العقل المفارق. لا يمكن أن تنعدم لأجل كما لها ، بل هى إذا تخلت عن الجسد، صارت فى سعادة دائمة وعلى اتصال أبدى بالعقل الفعال، وهى تزداد سعادتها كلما التحقت بها نفوس سعيدة أخرى[2] .

وأما النفوس العالمة الشريرة : وهى نفوس أهل المدينة الفاسقة ، فإنها ترقت إلى رتبة العقل المستفاد ، ولكنها أشاحت عن العالم العلوى وانغمست فى الشهوة، فهى خالدة لكونها عالمة ، ولكنها خالدة فى الشقاء لكونها شريرة، وهذه أيضاً يزداد شقاؤها كلما ازداد عددها[3].

وأما النفوس الجاهلة فقد بقيت صورة فى مادة ، ولم ترق إلى رتبة العقل المستفاد، ولا عرفت معنى السعادة الحقيقية ، فإذا انحل الجسد انحلت معه وصارت إلى العدم وأصحاب هذه النفوس هم الهالكون والصائرون إلى

---

(1) عبده الحلو ، مرجع سابق ، ص 139.

(2) الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 87.

(3) الفارابي ، المصدر نفسه ، ص 88.

العدم على مثال ما يكون عليه البهائم ، كالسباع والأفاعى" [1] .

اجتماع النفوس وتحقيق السعادة :

يرى الفارابي أن تحصيل السعادة لمجموع الأفراد لا يتم إلا إذا عاشوا فى مجتمع ما، فلذا يكون أفضل أنواع المدن عند الفارابي المدينة الفاضلة، لأن أسمى أنواع الاجتماع على الإطلاق هو اجتماع المدينة ، وهكذا تخضع الأخلاق الفردية عند الفارابي لعلم السياسة حيث يتفرع السلوك الفردى من السلوك الاجتماعى، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية فى المدينة الفاضلة التى تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحصيل السعادة[2] .

إذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة، كما يتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة ، وأن يكون الحاكم فيها فيلسوفاً حكيماً أو نبياً منذراً يوحى إليه، وبذلك قد ساوى الفارابي بين وظيفتى الحكيم الفيلسوف والنبى المنذر من ناحية ورئاسة كل منها[3] فيقول: "معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد ...".

وهنا نجد الفارابي يخلع على الحاكم المعانى الدينية ، فالنبي والفيلسوف فى رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، ولما انتهى عصر الأنبياء فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذى يوجد أولاً ثم تتبعه الرعية .

---

(1) الفارابي ، المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(2) محمد جلال شرف ، وعلى عبد المعطى محمد : مرجع سابق ، ص 282

(3) محمد ممدوح العربي : مرجع سابق ، ص 127.

لقد أقام الفارابي مدينته الفاضلة متأثراً بالأفكار الأفلاطونية والأرسطية والرواقية فى المجال الأخلاقى والسياسي معاً خالعاً عليها الصبغة الإسلامية، ومن هنا ارتبطت سياسته بالأخلاق فى إطار إسلامي.

هذا ولقد حدد الفارابي ماهية السعادة الحقيقية ، ورسم طريق الوصول إليها عبر الفضيلة ثم أضاف: " والسعادة هى الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً، ولا فى وقت من الأوقات ، لينال بها شيء آخر، وليس ورائها شيء آخر، يمكن أن يناله الإنسان ، أعظم منها"[1] .

ولما كانت السعادة الحقيقية تفترض بلوغ الكمال وبالتالى تحصيل العلوم كلها والفضيلة ، ولما كان هذا كله متعذراً فى ظل مجتمع فاسد، فقد اهتم الفارابي بوصف ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع لتتحقق فيه السعادة الإنسانية.

6- بين مدينة الفارابي الفاضلة وجمهورية أفلاطون

لا شك أن الخطوط العامة لمدينة الفارابي إنما ترجع إلى أصل أفلاطونى فى الجمهورية ، فأول ما يقابلنا عن فكرة "الرئيس" حاكم المدينة والصفات التى خلعها عليها الفارابي، فهى بعينها مواصفات حاكم مدينة أفلاطون الفيلسوف، وقد أشار المعلم الثاني بصراحة إلى أن الرئيس يتعين أن يكون فيلسوفاً، أى ذلك الشخص الذى وصل إلى أعلى مراتب المعرفة أى الحكمة التى تنطوى على صفتى النظر والعمل، ولكنه أجاز أن يكون هذا الرئيس من غير الفلاسفة على شريكة أن يكون له مستشاراً فيلسوفاً[2] .

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 90.

(2) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص 358.

والفكرة الأساسية والثانية التى نجدها فى مدينة الفارابي هى أن علامة المدينة الفاضلة هى شيوع التعاون بين أفرادها .. وإذا رجعنا إلى جمهورية أفلاطون، وجدنا أن الفكرة الرئيسية فيها هى فكرة العدالة ، كيف تتحقق العدالة بالنسبة للفرد فى ظل الدولة، وبالنسبة للدولة بمختلف طبقاتها؟ وقد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، فمفهوم العدالة بالنسبة للدولة تتمثل فى التعاون وحفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث (الحاكم والحراس والشعب) وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف ، فكأن الفارابي قد فهم فكرة العدالة فى الجمهورية على أنها تنتج التعاون بين الأفراد، أو أنه إذا شاع التعاون بين أفراد المدينة وفئاتها، كان ذلك دليلاً على أن المدينة تسودها العدالة التى هى حفظ التوازن بين الطبقات المختلفة فى المدينة .

تلك هى نقاط التشابه أو الاتفاق بين مدينة الفارابى وجمهورية أفلاطون، أما أوجه الاختلاف فتعرضها سهيل قاشا فى النقاط التالية[1] :

– إن أفلاطون يقسم جمهوريته إلى ثلاث طبقات وفق قوى النفس، فطبقة الحكام توازى القوة العاقلة، وطبقة الجنود القوة الغضبية، وطبقة العمال أو الاقتصاديين القوة الشهوانية، أما الفارابي فيرتب مدينته وفق قوى البدن بتدرج أعضائه، أو نظام الفيض بمراتب الموجودات وتدرجها من الهيولى إلى الواجب الوجود.

– يعرض أفلاطون لبناء المدينة وتعيين الطبقات لسنّ نظام تربوى محدد المنهج والزمن فى كل مرحلة من مراحله، قائم على امتحانات ترتب

(1) سهيل قاشا ، الفارابي والمدينة الفاضلة ، مرجع سابق ، ص 280.

على أساسها الطبقات وتهيأ، وهى محاولة واقعية لم يحالفها التوفيق، أما الفارابي فلا يحفل بشيء من ذلك ، بل يترك المهمة على الرئيس الصالح.

– أفلاطون لا يسلم قيادة جمهوريته لفيلسوف وإن بلغ الذروة فى العلوم النظرية، ما لم يطلقه خمسة عشرة سنة فى مجتمعه الواسع يعود بعدها إلى الحكم ، وقد كسب المعرفة العلمية والمراس، أما الفارابي فيكتفى بأن يجعل الرئيس نبياً وفيلسوفاً يشرق عليه العقل الفعال وهو فى هذه الدرجة مستغن عن الخبرة العملية .

– يقول أفلاطون بشيوعية الملك والنساء والأولاد ليمنع التعدى بين طبقات المجتمع ويحسم النزاع والشرور، ولا يعرض الفارابي المفكر المسلم لشيء من ذلك".

7 – تأصيل مفهوم الدولة العالمية عند الفارابي :

بعد هذا العرض لأجزاء من فلسفة الفارابي، وخاصة الفلسفة السياسية يمكن استخلاص مفهوم الدولة العالمية عنده ، وذلك فيما يلى :

رأينا كيف كان للفلسفة الأفلاطونية المثالية، وخاصة الجمهورية، ولحالة الفوضى السياسية والفساد الاجتماعى فى عصر الفارابي ، ولتطلعه إلى إصلاح ما فسد، أثر فى حملته على الاهتمام بالأمور السياسية والتى قصد منها تدبير المجتمع تدبيراً صالحاً، وقدم وصفاً لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع، ورسم فيه الطريق الصحيح لبلوغ السعادة، وهى لا تتحقق إلا فى ظل اجتماع كامل فاضل، أى بتعاون الناس واشتراكهم فى حياة منظمة تنظيماً مثالياً.

وفى سبيل تحقيق هذا الفرض رأينا الفارابي يتحدث أولاً عن نشأة

المدينة ، وكيف أن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها وحده. ولذلك لا يمكن أن ينال الإنسان الكمال الذى لأجله جُعلت له الطبيعة إلا باجتماعات جماعة يتعاون أفرادها على خدمة بعضها البعض حتى يتحقق كمال كل واحد منهم، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فى المعمورة، فحدثت الإجتماعات الإنسانية الكاملة والغير كاملة.

والاجتماع الذى به يتعاونون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ، والمدينة التى يقصد بالاجتماع فيها والتعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة هى المدينة الفاضلة، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذ كانت الأمة التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة .

إن التعاون بين الأفراد لبلوغ السعادة هو شرط الفارابي الأثير لبلوغ المجتمعات درجة الكمال والفضيلة ، بدأً من المجتمعات الصغيرة، وانتهاء باجتماع المعمورة.

وعلى ذلك تكون القوانين التى وضعها الفارابي لتنظيم المدينة الفاضلة، قد وضعها لكل أنواع التجمعات الفاضلة، وكذلك (المعمورة الفاضلة) إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة .

وفى محاولتنا لتأصيل فكرة الدولة العالمية عند الفارابي، تصبح " المعمورة الفاضلة" هى مدينة عالمية فاضلة ، أو بالأحرى دولة عالمية ، يتفق أفرادها على مجموعة من المعارف الضرورية لكل فرد فيها، ومنها : معرفة السبب الأول أو واجب الوجود، ومعرفة العقل الفعال وعالم الأفلاك،

وعالم الكون والفساد ، وكيفية الفيض، ومعرفة الإنسان وقواه النفسية، ومعرفة رئيس الدولة العالمية الفاضلة والرؤساء الذين يخلفونه والوحى النبوى .

ورئيس الدولة العالمية الفاضلة – كما يرى الفارابي – ينبغي أن يكون معداً لذلك بالفطرة والطبع والملكة الإرادية، وأن يكون من أهل الطبائع الفائقة ، وقد بلغ كمال العقل وكمال المتخيلة ، فأصبح بما يفيضه العقل الفعال عليه ، حكيماً فيلسوفاً، وربما يفيضه على قوته المتخيلة نبياً منذراً. وبالجملة ينبغي أن تجتمع فيه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديراً بأكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة فهو الرئيس الذى توفرت فيه أثنتا عشر خصلة ولم تتوفر فى غيره ، ولذلك لا يرأسه إنسان آخر، فهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للدولة العالمية الفاضلة .

ولقد رأينا كيف أن الفارابي رأى أن تحصيل السعادة لمجموع الأفراد لا يتم إلا إذا عاشوا فى مجتمع ما، فلذا يكون أفضل أنواع المدن عنده، المدينة الفاضلة ، لأن أسمى أنواع الاجتماع على الإطلاق هو اجتماع المدينة، وبذلك تخضع الأخلاق الفردية عند الفارابي لعلم السياسة حيث يتفرع السلوك الفردى من السلوك الاجتماعى ، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية فى المدينة الفاضلة التى تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحصيل السعادة . إذ عن طريق التعاون تصبح الدولة فاضلة ، كما يتصف أهلها بالنظام والعلم وعشق الفضيلة ، وأن يكون الحاكم فيها نبياً منذراً يوحى إليه ، أو فيلسوفاً حكيماً، وبذلك يكون الفارابي قد ساوى بين وظيفتى الحكيم الفيلسوف والنبى المنذر ورئاسة كل منهما، فمعنى

الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد على حد قوله. ونظراً لانتهاء عصر الأنبياء ، فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذى يوجد أولاً، ثم تتبعه الرعية ، بغرض تحقيق السعادة.

ويقدم الفارابي نظريته فى الدولة العالمية من خلال نقده للمجتمعات والدول الجاهلة أو الفاسدة ، التى لا تصلح أن تشكل دولاً بالمعنى الصحيح. فالدولة العالمية يستحيل أن تكون هى المدينة الجاهلة التى لم يعرف أهلها السعادة، ولا خطرت لهم ببال، وكل ما عرفوه ما توهموه خيراً وغاية فى الحياة كالغنى وسلامة الأبدان ، والتمتع بالملذات ومظاهر العظمة والكرامة .

والدولة العالمية ليست هى المدينة الضرورية التى اقتصر أهلها على الضرورى فى الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن، وراحوا يتعاونون على تحصيله، لا أهداف لهم وراء ذلك وليست هى المدينة البدالة التى يتعاون من فيها على جمع المال وبلوغ اليسر، على اعتبار أن الثروة فى حد ذاتها هى الغاية فى الحياة. ولا يجوز أبداً أن تكون الدولة العالمية هى مدينة الخسة والشقوة التى ليس لأهلها هدف إلا التمتع باللذة الحسية من مأكول ومشروب ومنكوح، والانصراف إلى وجوه الطيش والمجون. كما لا يصح أن تكون مدينة الكرامة التى ليس لأهلها هم إلا طلب المجد والعظمة، ليصبحوا ذوى فخامة وبهاء وشهرة بين الناس والأمم.

ولا يمكن أن تكون الدولة العالمية واحدة من هذه المدن : مدينة التغلب، المدينة الجماعية، المدينة الفاسقة، المدينة المتبدلة ، المدينة الضالة. فالأولى تستبد بها شهوة القوة، والقهر فى سبيل اللذة التى تنالها من الغلبة، ولذا فهى تعمل على قهر الآخرين والصمود فى وجه كل مهاجم.

والثانية تطلق للفرد الحرية المطلقة بدون وازع ولا رقيب ، يعمل كل واحد فيها على هواه ، فلا يتقيد بقانون ، ولا يحد من نشاطه نظام ولا تعلو على رغبته سلطة. والثالثة هى التى لا ينطبق عملها على علمها، فهى تعرف علوم المدينة الفاضلة فى الله والسعادة ، ولكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة. والرابعة كانت تعتقد اعتقاد المدينة الفاضلة ، ثم غيرت اعتقادها مع الزمن فعمها الجهل والضلال، وانساقت مع الشهوات والأهواء. والخامسة تعتقد فى الله والإفلاك والعقل الفعال آراء فاسدة، ورئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه ، فيستعمل الغرور والتمويه والخداع.

فكل هذه الأشكال من المدن لا تصلح ، فى نظر الفارابى ، لقيام الدولة العالمية ، بل إن واقعها هو الذى يفرض قيام دولة عالمية خالية تماماً من كل صور الفساد والجهل الذى تتمتع به تلك المدن .وفى المقابل تتحلى الدولة العالمية بنظام كلى صارم يعتبر المواطنون فيه أجزاء منه . وهذا النظام الكلى هو دولة السلطان المتمثل فى قوة مركزية تعد مثلاً أعلى للتنظيم السياسي الذى يحقق السعادة لكافة المواطنين .

ولما كانت السعادة الحقيقة تفترض بلوغ الكمال، وبالتالى تحصيل العلوم والفضيلة ، ولما كان كل ذلك متعذراً فى ظل مجتمع فاسد، اهتم الفارابي بوصف ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع الإنساني لتتحقق فيه السعادة الإنسانية .

الفصل السابع

ابن خلدون والفكر الاجتماعى والسياسى

أولاً: موجز حياته .

ثانياً: الحاجة إلى العمران البشرى .

ثالثاً: أهمية التاريخ.

رابعاً: الظواهر الاجتماعية .

خامساً: المجتمع الإنسانى والدولة أو المدينة .

أولاً: موجز حياته:

هو أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، ويلقب بولىّ الدين ولد فى تونس عام 732هـ - 1332م فى أسرة جمعت بين العلم والسياسة. ويرتد نسبه إلى وائل بن حجر الصحابى اليمنى الحضرمى، ثم انتقلت أسرته إلى تونس، واشتهرت بالعلم والجاه وتوليها أعلى المناصب السياسية والاقتصادية والإدارية فى الدولة. فكان لذلك أثره عليه فانقسمت حياته قسمة عادلة بين الاشتغال بالسياسة والعلم، فانجرف فى تيار السياسة تحدوه رغبة أكيدة إلى تقلد المناصب وحب الجاه مع اهتمامه بالاستزادة من العلم.

فدرس القرآن وشيئاً من التفسير والحديث والفقه، كما درس النجوم واللغة والشعر والفلسفة والمنطق وعلى ذلك فعاش ابن خلدون حياة حافلة بالنشاط والحركة، اشتهر خلالها بالعديد من الألقاب فى ميادين السياسة والخطابة والقضاء والدرس، والبحث والتدريس.

كما شغل عدة مناصب سياسية، ولعب دوراً خطراً فى تطور الأحداث، حتى وصف بأنه أعظم سياسى ومفكر عرفته أفريقيا الشمالية والأندلس فى القرن الثامن الهجرى.

وقد وجد ابن خلدون فى القاهرة – وخاصة علماء الأزهر – كل ترحيب لما عرفوا عنه من سعة أفقه وشهرته العلمية الواسعة. وفى القاهرة عينه السلطان برقوق فى مناصب التدريس، ثم قاضى القضاة المالكية، فأصلح القضاء، وعمل على تحقيق العدالة.

وعندما قارب الخمسين من عمره، اعتزل الحياة العامة، وتفرغ للتأليف، فانتج أروع أعماله، وهو "المقدمة" التى جاءت تعبيراً على خبراته

وجولاته، فجمعت بين التجربة الحياتية الحية وبين التأمل والنظرة فضلا عن احتوائها على الكثير من العلوم والفنون، لعل أبرزها هو علم الاجتماع أو علم العمران البشرى. وقد توفى فى رمضان 808هـ - مارس 1406م فى القاهرة ودُفن بها.

ثانياً: الحاجة إلى العمران البشرى :

ذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنسانى ضرورى للإنسان لأن الإنسان مدنى بطبعه يحتاج إلى الآخرين من أبناء جنسه لاكتمال وجوده. ومن هنا بدأ ابن خلدون بحوثه بدراسة العوامل التى ترجع إليها نشأة الحياة الاجتماعية. وقد وجد تلك العوامل فى الضرورة الطبيعية التى تشتمل على الضرورة الاقتصادية، والضرورة الدفاعية. وكذلك الشعور الفطرى لدى الفرد للاستئناس بأخيه الإنسان، بالإضافة إلى ميل الفرد ورغبته فى تحقيق فكرة الجمعية التى يقوم عليها المجتمع.

وبيان ذلك كما يرى ابن خلدون هو[1] : أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحدِ من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى . وهب أنه يأكُلُه حباً من غير علاج ، فهو

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة القاهرة القديمة (د.ت) ص 42-43.

أيضاً يحتاج فى تحصيله أيضاً حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذى يُخرجُ الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ، ويستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قُدرةُ الواحد ، فلابد من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قَدَرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم أضعاف.

وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً فى الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع فى الحيوانات كلها وقسم القدر بينها ، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدر أكمل من حظ الإنسان ، فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قُدرة الإنسان ، وكذا قدرة الحمار والثور ، وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته . ولما كان العدوان طبيعياً فى الحيوانات ، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره ، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كُله الفكر واليد ، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر ، والصنائع تُحصل له الآلات التى تنوب له عن الجوارح المعُدِة فى سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التى تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة ، وإلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس فى كتاب منافع الأعضاء ، فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العُجْم سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفى قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعُدة لها ، فلابد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه ، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قُوت ، ولا غذاء ، ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء فى حياته ، ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان

السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعالجه الهلاك على مدى حياته ، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون ، حصّل له القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه ، فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودهُمْ وما أرداه الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم ، وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعاً لهذا العلم.

أما موضوع العلم، فقد قسمه على اعتبار تقسيمه للظواهر الاجتماعية، تلك التى قسمها إلى قسمين، الأول يتناول بحوث تتعلق ببنية المجتمع، أى دراسة الظواهر المتصلة بالبدو والحضر، وأصول المدنيات والسكان، وتخطيط المدن والقرى، والمساحات، والهجرة. أما القسم الثانى، فيهتم بدراسة النظم العمرانية، ومنها الظواهر الاقتصادية، والسياسية، والأخلاقية، والجمالية، والتربية العائلية، والدينية، واللغوية وكل هذه البحوث تتطلب اتباع منهج خاص، نقدى سلبى فى جانب، ووصفى تحليلى إيجابى فى الجانب الآخر. ويعرض ابن خلدون فى السلبى لأخطاء من سبقه من المؤرخين ويتبع فى الإيجابى الأسس المنهجية التى ترشد الباحث إلى الوصول إلى القوانين التى تحكم الظواهر الاجتماعية.

ويقوم إبداع ابن خلدون على محاولته تطبيق منهج الترصد والمشاهدة على دراسة المجتمعات، وهو المنهج الذى اتخذه أسلافه من أعاظم فلاسفة العرب فى مؤلفاتهم عن العلوم الطبيعية والطب. ويتخذ عند ابن خلدون مرحلتين: **الأولى:** تتمثل فى جمع المواد الأولية لمجموع بحثه من المشاهدات وبطون التاريخ. **الثانية: تتمثل** فى عمليات عقلية يجربها على هذه المواد

الأولية بغرض الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين. وهذا هو قوام المنهج الذى لا يزال أساسا فى علم الاجتماع إلى الوقت الحاضر.

ولقد انتقد ابن خلدون منهج الفلاسفة المنطقى العقلى فى تعريف الكون وعلم الطبيعة والميتافيزيقا على أساس أن مسائلها لا يمكن الوصول فيها إلى تحقيق يرتكز على البرهان. وفى مقابل ذلك يدعو إلى المعرفة اليقينية التى يمكن الوصول إليها بالملاحظة والمشاهدة، والتى نستطيع أن نجد فيها وقائع يمكن البحث عن تحقيقها وبرهانها. وهنا يتضح إيمان ابن خلدون بالمنهج التاريخى العلمى القائم على الملاحظة والمشاهدة والوصف والتحليل والنقد ومحاولة التفسير.

ويتضح من نظرة ابن خلدون إلى الفلسفة ميله المادى، وهذا ما تؤكده بعض الأمور وهى:

1- محاولة تأكيد وحدة المادة وذلك برد ظواهر الكون المتنوعة بما فيها الإنسان إلى أصل واحد. 2- دفاعه الثابت عن وجود قوانين موضوعية تسير الطبيعة والمجتمع والتزامه بمبدأ الحقيقية. 3- انطلاقه فى نظرية المعرفة من مواقف حسية وتصورية ودحضه لمذهبى الشك والأنا. 4- تأكيده الدائم على المعطيات التى تقدمها التجربة والتى تشكل الأشياء الخارجية مصدرها الأساسى.

وكان ابن خلدون يحرص – عن طريق العلم الجديد – على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة وعلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون فى علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقاً من الأخبار المتعلقة بواقعات العمران كما يحدد هذا

العلم الجديد القواعد التى عن طريقها يمكن للباحث أن يتعمق فـــى دراســـة الظواهر الاجتماعية وفحص الأحداث وتحليلها بصورة صـــادقة ومطابقـــة للواقع. وقد امتاز ابن خلدون بالتشكك والموضوعية والحيطة عند التعميم.

ثالثاً: أهمية التاريخ:

يعرف ابن خلدون التاريخ تعريفاً اجتماعياً، فيقول: يهدف التاريخ إلى إفهامنا الحضارة والظواهر المرتبطة بها، ومعرفة الحياة البدائيـــة وتهـــذيب الأخلاق، وروح الأسرة والقبيلة، وما يتبع ذلك من نشأة إمبراطوريات وأسر حاكمة، وأخيراً يعلمنا التاريخ جميع التغييرات التى تحدثها طبيعة الأشياء فى سلوك المجتمع.

يعتبر ابن خلدون من أهم مؤرخى المسلمين، وقد أسماه البعض مؤسس علم التاريخ، لأنه ذهب إلى أن التاريخ فرع نـــوعى مـــن المعرفـــة يهـــتم بالظاهرات الاجتماعية للتاريخ الفعلى ويكشف المؤثرات المختلفة التى يعمل فيها. ولم يكن التاريخ بالنسبة إليه مجرد تـــسجيل للحـــوادث، بـــل وصـــفا للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية، وتعليل الحوادث ومعرفة أسرارها ومطابقتها لقانون السب والمسبب، ولا يصح أن يعنى التاريخ علـــى مجـــرد النقل إذا خالف العقل.

ويذهب ابن خلدون إلى وجود نمط أو نموذج متكرر فى مجرى حيـــاة الدول، فالدولة قد تأسست بفضل قوة بأس أحد الأجيال، وجاء الجيل الثـــانى فشد أواصر بنيانها واستمتع بقيمها، مع الانغماس فى اللذات، وهبط الجيـــل الثالث إلى الضعف حتى قهر وسقط. وهو يرى أن كل مجتمع تقدم قلـــيلاً أو كثيراً من حالة ساذجة إلى حال المدينة التى يسميها العمران.

وقد أعطى ابن خلدون التاريخ تعريفاً واسع المدى إذ قال: إن حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم وما يعرض بطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث فى ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.

ويعتمد منهج ابن خلدون فى التاريخ على صنفين من الوقائع: **الأول:** هو الوقائع الاقتصادية والجغرافية. **والثانى:** هو الوقائع النفسية التى هى نتيجة للأولى.

ولذلك اهتم ابن خلدون بدراسة الأحداث التاريخية بصورة اجتماعية مرتبطة بالواقع باستخدام المنهج العلمى، حيث استخدم ابن خلدون المنهج التاريخى والملاحظة بالمشاركة، والمقارنة.. وغيرها من أدوات وأساليب المنهج العلمى. فالعالم الاجتماعى حين يدرس الوقائع التاريخية لا يقنع بمجرد سردها ووصفها فى سياق الزمن، وإنما يوجه كل اهتمامه إلى محاولة الربط بينها، واكتشاف الأسباب والنتائج، والخروج فى نهاية الأمر بتعميمات يمكن أن تصدق على الماضى. وهذا هو المفهوم العلمى للتاريخ الاجتماعى الذى وضع أصوله ابن خلدون.

رابعاً: الظواهر الاجتماعية:

تناول ابن خلدون الظواهر الاجتماعية التى سماها "واقعات العمران البشرى" فتناول الظواهر أو النظم التى يسير عليها التكتل الإنسانى مبينا أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وهذا القسم هو ما سماه "دور كايم"

بالمورفولوجيا الاجتماعية أو علم البيئة الاجتماعية، وظن دور كايم ومدرسته أنه أول من عنى بدراسة مسائلها، ولم يدر أن ابن خلدون قد سبقه إلى ذلك بأكثر من خمسة قرون.

كما يسبق ابن خلدون جميع علماء الاجتماع الغربيين المحدثين بوضعه للأسس العامة لدراسة الظاهرة الاجتماعية، فيرى أن على الباحث ألا يقبل شيئا على أنه حق إلا بعد أن يتأكد بوضوح أنه كذلك وعلى الباحث أن يظهر ما بين الظواهر والحوادث من اقتران سيئ ولابد أن يستخدم منه المقارنة بلين ماضى الظاهرة وحاضرها، لأنه من المستحيل أن نجد نظاما اجتماعيا قد ظل على حال واحدة فى أمة فى مختلف مراحل حياتها.

بالإضافة إلى اختلاف الظواهر من مجتمع إلى آخر، كما أنه قد سبق علماء الاجتماع المحدثين الذين تكلموا عن جبرية الظاهرة الاجتماعية وما يترتب على مخالفتها أو الخروج على مقتضياتها من عقوبة اجتماعية.

وهو يرى أن المجتمع وحدة متكاملة تؤثر ظواهره المختلفة بعضها فى بعض، فيجب أن نعلل الحوادث الاجتماعية تعليلاً شاملاً بالرجوع إلى المؤثرات المختلفة من بيئية ودينية وسياسية. وهذا يشابه مبدأ (دور كايم) الخاص بتفسير الظاهرة الاجتماعية بظاهرة اجتماعية أخرى.

خامساً: المجتمع الإنسانى والدولة أو المدينة :

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنسانى ضرورى، وأن الحكماء قد عبروا عن هذا بقولهم: "الإنسانى مدنى بطبعه" أى أنه لابد له من الاجتماع وبيانه أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من

القدرة على تحصيله. فبنى البشر يحتاجون إلى التعاون لصد كل عدوان خارجى من الحيوانات وكل خطر طبيعى يهددهم ويتوعدهم. ولابد لمثل هذا الاجتماع الضرورى للإنسان من رئيس أو سلطان يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، ويكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. ويرى ابن خلدون أن السلطان عقلياً إنسانياً، ومن ثم تكون سياسته مرتكزة على العقل، لا إلى وحى خارج عنه والسياسة العقلية إما أن تكون مراعية للرعية أولاً ثم للسلطان ثانياً ، وإما أن تكون مراعية للسلطان أولاً ثم الرعية وهنا يبدو التشابه مع أفكار أفلاطون والفارابى والماوردى.

ويعتقد ابن خلدون أن العوامل الجغرافية لها تأثير على المجتمع أو الدولة وسياستها، فيذهب إلى أن الذوق العام ومدى الفهم والتعقل يتأثرون بالمناخ، فالمجتمعات المتطرفة فى المناخ تكون بعيدة عن الحضارة والثقافة. أما المجتمعات المعتدلة المناخ، فتكون قريبة منها، والدليل على ذلك أن العرب والرومان والفرس والإغريق قد ساهموا فى تاريخ الحضارة والثقافة نظراً لاعتدال المناخ فى هذه الدول. وقد قسم ابن خلدون الأرض إلى سبعة أقاليم: ثلاثة منها معتدلة المناخ وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً، متوسطين فى مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصناعتهم، يتخذون البيوت المنجدة من الحجارة، ويتنافسون فى استعارة الآلات والمواعين حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر فيها. ولم تقف على خير بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية. وهؤلاء أهل المغرب، والشام، والحجاز، واليمن العراقية، والهند، والسند، والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلاقة والروم واليونانيين ، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً فى هذه

الأقاليم المعتدلة ، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها ، لأنها وسط من جميع الجهات[1]. أما غير هؤلاء من سكان المناطق المتطرفة فأهلها أبعد عن الاعتدال فى جميع أحوالهم بسبب عدم اعتدال المناخ فبناؤهم من الطين وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس.

ويقوم الاجتماع الإنسانى لدى ابن خلدون على أساسين بارزين هما: العصبية والدين وجميع العوامل الاجتماعية الأخرى فهى من لواحق العصبية والدين إذ لولا العصبية والدين لما كان عندنا اجتماع إنسانى سليم.

والعصبية متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولى عليها، وبذلك يكون الاجتماع. وتنعكس الضرورة الاجتماعية فى حاجة الأفراد إلى التعاون لسد الاحتياجات الاقتصادية والدفاعية، فالأفراد لابد أن يتعاونوا من أجل الحصول على قوتهم من جهة، ودفع اعتداء الحيوانات المفترسة من جهة أخرى. ويتكون التضامن من خلال القرابة (العصبية) أو الروابط القبائلية المحكومة بإيمان دينى قوى، وهو قوة لا تقاوم فى المجتمع، ويمكنها أن تعلو القوى الحربية الكبيرة العدد.

ومعنى العصبية هو، نصرة الإنسان لمن ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة، والباعث على ذلك هو الغضاضة التى يجدها الإنسان فى نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمى إليه بوجه من الوجوه. وقد تكون النصرة واسعة أساسها النسب العام أو العائلة الممتدة، وقد تضيق حتى تقتصر على بنى العم، أو الأخوة فقط. وفى الحالة الثانية تكون

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 82.

النصرة أشد لقرب اللحمة ومتانة الصلة. ويقرر ابن خلدون أن الرياسة تكون فى النسب الضيق الخاص ولا تكون فى الكل، وأن من يتولى الرياسة من تلك العصبيات الضيقة لابد وأن تكون عصبيته أقوى من سائر العصبيات. ولما كانت الرياسة بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك العصاب أقوى من سائر العصاب ليقع الغلب بها وتتسم الرياسة لأهلها ويجب أن يتمتع أهل الرياسة بالحسب والشرف والرياسة تنتقل من فرع إلى فرع بالوراثة، ولا تنتقل إلا للفرع الأقوى وإذا زالت قوة أهل الرياسة أو تضاعفت، انتقلت الرياسة إلى غيرهم.

وبناء على هذا يرى ابن خلدون أن أهل البدو أقدر على التغلب ممن سواهم لتواجد تلك العصبية بينهم فإذا زالت عنهم حالة التوحش وتمدنوا أصبحوا أقل قدرة على التغلب والقتال، كما هو ملاحظ عند بعض الحيوانات تكون متوحشة، فإذا ما خالطت الآدميين، أصبحت مستأنسة، وزال عندها خطرها.

وإذا سُئل ابن خلدون عن غاية العصبية، أجاب بأن غايتها هى الملك، ولبيان ذلك يوضح أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلابد أن يكون مُتغلباً عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هى سؤود وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر فى أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة ، طلب ما فوقها ، فإذا بلغ رتبة السؤود والاتّباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم

اقتدارُها عليه إلا بالعصبية التى يكون بها متبوعاً، فالتغلب المُلكــى غايــة للعصبية .

ويقرر ابن خلدون أنه رأى أن القبيل الواحد ، وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة ، فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها ، وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضى إلى الاختلاف والتنازع . ثم إذا حصل التغلــب بتلك العصبية على قومها ، طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخــرى بعيدة عنها ، فإن كافأتها أو مانعتها ، كانوا أقتالاً وأنظاراً ، ولكــل واحــدة منهما التغلب على حوزتها(1).

ولكن ابن خلدون لا يكتفى بتلك القوة الجسدية وحدها، وإنمــا يــرى ضرورة توافر القوة المعنوية المرتكزة على الأخلاق والدين. فالإنسان أقرب إلى خصال الخير من خصال الشر بأصل فطرته. فيرى ضرورة اعتماد أهل الملك على الأخلاق الحميدة إلى جانب العصبية والعــصبية بــدون الــدين والأخلاق تظهر كأنها شخص مقطوع الأعضاء أو ظهــوره عريانــاً بــين الناس. فيجب على هؤلاء الذين يملكون زمام الأمور أن يحكمــوا بــالخير وينفذوا أحكام الله وشريعته فى خلقه وعباده ومراعاة مصالحهم كما تشهد به الشرائع.

وأحكام البشر إنما هى من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله ســبحانه وقدره فإنه فاعل للخير ، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأُنست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله فى خلقه ، فقد تهيأ للخلافة فى العبــاد

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 139.

وكفالة الخلق ، ووجدت فيه الصلاحية لذلك . فخلال الخير شـاهدة بوجـود الملك لمن وُجدت له العصبية . فإذا نظرنا فى أهل العصبية ومن حصل لهم من الغلب على كثير من النواحى والأمم ، وجدناهم يتنافسون فـى الخيـر وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال عن غير القادر ، والقـرى للضيوف وحمل الكُل وكسب المعدوم والصبر على المكاره ، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال فى صون الأعراض ، وتعظيم الـشريعة وإجـلال العلمـاء الحاملين لها ، والوقوف عند ما يحددونه لهم من فعل أو ترك ، وحسن الظن بهم ، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم ، والحيـاء مـن الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد إلى الحق مع الداعى إليـه، وإنصاف المستضعفون والتبذل فى أحوالهم ، والانقيـاد للحـق والتواضـع للمسكين ، واستماع شكوى المستغيثين ، والتدين بالشرائع والعبادات وعـدم المكر والخديعة ونقض العهد ، فهذه خلق الـسياسة قـد حـصلت لـديهم ، واستحقوا لها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم(1).

وليس ذلك سُدى فيهم ولا وجد عبثاً ، بل الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم . وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم علـى ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها ، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال فى انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل بـه سواهم ليكون نعياً عليهم فى سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل فـى أيديهم من الخير "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحـق عليهم القول فدمرناها تدميرا" .

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 143.

عوائق الملك :

وإذا سُئل ابن خلدون عن عوائق أو موانع الملك ؟ أجاب بأنه حصول الترف وانغماس القبيل فى النعيم . وسبب ذلك كما يرى[1] : هو أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغَلبِ ، استوت على النعمة بمقداره ، وشاركت أهل النعم والخِصبِ فى نعمتهم وخصبهم ، وضربت معهم فى ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها . فإن كانت الدولة من القــوة بحيــث لا يطمع أحد فى انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه ، أذعن ذلك القبيل لولايتهــا والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويُشركون فِيه من جبايتها ولم تسم آمــالُهُم إلى شئ من منازع الملك ولا أسبابه إنما همتُهم النعيم والكــسب وخــصب العيش والسكون فى ظل الدولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك فى المبانى والملابس والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار مــا حــصل مــن الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك ؟ فتــذهب خــشونة البــداوة وتضعفُ العصبية والبسالة ، ويتنعمون فيما أتاهم الله من البــسطة وتنــشأ بنوُهمُ وأعقابهم فى مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم ، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية فى العصبية حتى يصير ذلك حقــاً لهم ، وسجيَّة ، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم فى الأجيال بعدهم إلى أن تنقرض العصبية ، فيأذنون بالانقراض ، وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشــرافهم على الفناء ، فضلاً عن الملك ، فإن عوارض الترف والغرق فى النعيم كاسر من سورة العصبية التى بها التغلبُ . وإذا انقرضت العصبية ، قصر القبيــل عن المدافعة والحماية ، فالتهمتهم الأمم سواهم .

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص140.

ويذكر ابن خلدون أن من عوائق الملك أيضاً ، المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم ، ويضرب مثالاً ببنى إسرائيل ، بعد أن يوضح أن[2]: المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها ، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها ، فما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة ، فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة ، واعتبر ذلك فى بنى إسرائيل لما دعاهُم موسى عليه السلام إلى ملك الشام وأخبرهم بان الله قد كتب لهم مُلكها ، كيف عجزوا عن ذلك ، وقالوا إن فيها قوماً جبارين ، وإنا لن ندخلها ، حتى يخرجوا منها ، أى يُخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عَصبيتها، وتكون من معجزاتك يا موسى . ولما عزم عليهم ، لجوا وارتكبوا العصيان ، وقالوا له : " اذهب أنت وربك فقاتلا" ، وما ذلك إلا بما أنسوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة كما تقتضيه الآية وما يؤثر فى تفسيرها ، وذلك بما حصل فيهم من خُلقُ الانقياد وما رَئموا من الذل للقبط أحقاباً حتى ذهبت العصبية منهم جُملة مع أنهم لم يؤمنوا حتى الإيمان بما أخبرهم به موسى من أن الشام لهم ، وأن العمالقة الذين كانوا بأريحا فريستهم بحكم من الله قدرة لهُم ، فأقصروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما فى أنفسهم من العجز عن المَطالبة لمِا حصل لهم من خُلقُ المذلة وطعنوا فيما أخبرهم به نبيهم من ذلك ، وما أمرهم به ، فعاقبهم الله بالتيه ، وهو أنهم تاهوا فى قفر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة ، لم يأووا فيها العمران ، ولا نزلوا مِصراً ولا خالطوا بشراً كما قصه القرآن .

---

(2) المقدمة ، ص 141.

العصبية أساس عودة الملك :

يذهب ابن خلدون إلى أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عوده إلى شعب آخر منها ، ما دامت لهم العصبية . والسبب فـــى ذلك كما يرى هو[1] : أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والإذعـــان لهم من سائر الأمم سواهم فيتعين منهم المباشرون للأمر ، الحاملون ســـرير المُلك ، ولا يكون ذلك لجميعهم لِمَا هم عليه من الكثرة التى يـــضيق عنهـــا نطاق المزاحمة ، والغيرة التى تجزع أنوف كثير من المتُطاولين للرتبـــة ، فإذا تعين أولئك القائمون بالدولة انغمسوا فى النعيم وغرقوا فى بحر التـــرف والخصب واستبعدوا إخوانهم من ذلك الجيل وأنفقُوهم فـــى وجـــوه الدولـــة ومذاهبها ، وبقى الذين بعدوا من الأمر وكبحوا عن المشاركة فى ظل مـــن عز الدولة التى شاركوها بنسبهم وبمنجاة من الهرم لبعـــدهم عـــن التـــرف وأسبابه. فإذا استولت على الأولين الأيام وأباد غضراءَهم الهزم ، فتبخطتهم الدولة وأكل الدهر عليهم وشرب بما أَرهف النعيم من حَدِهم واستقت غريزة الترف من قائهم وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الإنسانى والتغلب السياسى، كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة وسوَرةُ غلبهم من الكاسر محفوظـــة ، وشارتهم فى الغَلبِ معلومة ، فتسموا مالهم إلى الملك الذى كانوا ممنـــوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم ، وترتفع المنازعة لِمَا عُرف من غلبهم فيستولون على الأمر ، ويصير عاليهم . واعتبر هذا بما وقع فى العرب لما انقرض مُلك عاد ، قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود ومن بعدهم إخـــوانهم العمالقة ، ومن بعدهم إخوانهم من حمير ، ومن بعدهم إخوانهم التبابعة مـــن

---

(1) المقدمة ، ص 145-146.

حمير ، ومن بعدهم الأذواء كذلك ، ثم جاءت الدولة لمُضر ، وكذا الفرس لما أنقرض أمر الكينية ، ملك من بعدهم الساسانية ، حتى تأذن الله بانقارضهم أجمع بالإسلام.

وكذا اليونانيون ، انقرض أمرُهُم وانتقل إلى إخوانهم من الروم ، وكذا البربر بالمغرب لمَّا انقرض أمر مغراوة وكتامة الملوك الأول منهم ، رجع إلى صنهاجة ، ثم الملثمين من بعدهم ، ثم من بقى من شعوب زناتة ، وهكذا سنة الله فى عباده وخلقه ، وأصل هذا كله إنما يكون بالعصبية وهى متفوتة فى الأجيال ، فإذا انقرضت دولة ، فإنما يتناول الأمر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التى عُرف لها التسليم والانقياد، وأنس منها الغلَبُ لجميع العصبيات ، وذلك لما يوجد فى النسب القريب منهم ، لأن تفوت العصبية بحسب ما قرُب من ذلك النسب التى هى فيه أو بعدُ حتى إذا وقع فى العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران ، أو ما شاء الله من قدرته ، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذى يأذن الله بقيامه بذلك التبديل ، كما وقع لمُضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدى أهل العالم بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً.

ويضع ابن خلدون صاحب الدولة فى قمة السلم الطبقى، بل ويرى ضرورة وجوده، وعلى الرعية الانقياد له سواء: كان حكمه بشرع الله أم بسياسة عقلية، وعلى الحاكم أن يحكم بالعدل فى رعيته.

ويرى ابن خلدون أن المكانة الاجتماعية تتحدد بالشرف أو الجاه الذى يرتبط بالمال. وعلى ذلك يكون لكل طبقة من طبقات أهل العمران فى المدينة قدرة على من دونها. وكل واحد من الطبقة السفلى يستند إلى ذى

الجاه من أهل الطبقة التى فوقه وفوق الجميع الملوك، وفى أسفل السلم الطبقى من لا يملك ضرا ولا نفعا. وتلعب المهنة دوراً هاماً فى الطبقة، وعلى أساسها يصنف ابن خلدون الأمم إلى: حياة الحضر مع مختلف الصنائع فى المرتبة الأولى، ثم يجئ الزراع المجتمعون فى القرى وأخيراً يأتى البدويون بالإضافة إلى تصنيفه للقائمين بأمور الدين عن القضاء والتدريس والأمانة والخطابة والآذان. ويعتبر ابن خلدون "التعليم" صناعة ضمن الصنائع التى تنشأ فى المجتمعات كما يعتبر العمل أساسا لقيمة الأشياء فى المجتمع وهو بهذا يقترب من النظريات الاشتراكية الحديثة، فلابد للفرد من العمل حتى يمكنه الحصول على ما يريده من مقتنيات، ويؤكد ابن خلدون أن لكل مستوى اقتصاد طبائعه وأخلاقه، فالبدو وبصورة عامة أقرب إلى الشجاعة والتضامن والعصبية والأخلاق الحميدة، والحضر أقرب إلى الرفاهية والتأنق وأبعد عن تلك الخلائق المحمودة.

ويؤكد ابن خلدون فى تفسيره للظاهرة السياسية على إن جميع الناس يولدون متماثلين عقليا، فلا يتغيرون إلا بقدر ما يعطون من تربية. وهو لا يقيم نظريته عن "الحسب" على المولد، بل على ذلك النوع من التضامن الذى أطلق عليه اسم "العصبية". وقد ميز ابن خلدون بين السلطة فأسماها "الرياسة" والظاهرة السياسية، فعبر عنها بكلمة "الدولة العامة" كما استخدم كلمة "الملك" بمعنى السلطة، ولجأ إلى كلمة "السلطان" للتعبير عن صاحب السلطة. والدولة عند ابن خلدون "قوة" وعلى قدر احتفاظها بهذه القوة يكون بقاؤها فى حلبة الصراع الدولى. وهو يرى أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على أمره. إلا أن الحاجة فى أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها فى تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم. وكذلك فى آخر الدولة حيث

تضعف عصبيتها ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم. وبعد استقرار الدولة يتفوق القلم على السيف. ومن حيث نظم الحكومات، يرى ابن خلدون أن الحكومات أنواع مختلفة أهمها: 1- الحكومة الطبيعية وهى التى لا يتولاها رئيس واحد مستبد. 2- الحكومة الدينية، وهى خير حكومة لأنها تستند على القوانين الصادرة من عند الله، وهى خير ضمان لسعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة.

وفى ظل أى حكومة من الحكومات لابد من وجود "الرقابة الاجتماعية" أو ما يُطلق عليه الآن فى علم الاجتماع "الضبط الاجتماعى" وهو كافة الجهود والإجراءات التى يتخذها المجتمع لحمل الأفراد على السير على المستوى المألوف عليه من الجامعة دون انحراف أو اعتداء. وقد فطن ابن خلدون فى "مقدمته" إلى أهمية الضبط الاجتماعى، وأنه أساس الحياة الاجتماعية وضمانا لأمنهما واستمراراً لبقائها، وضماناً لتجنب طباع الناس الحيوانية من العدوان والظلم ، فتحدث عن الضبط الاجتماعى الذى يتأتى عن طريق القانون، والضبط الداخلى الذى ينجم عن الدين والشرع، وكذلك الضبط الاختيارى الذى ينبثق من الضمير. كما يتكلم عن سمات الحاكم وما ينبغى أن يكون عليه من إقامة حدود الله فى أصحاب الجرائم على قدر منازلهم.



الفصل الثامن

نتائج الدراسة



سجلت فى بعض صفحات هذه الدراسة بعض الاستناجات والنتائج التى لم يتحتم تأجيلها. وبعد أن استعرضت كل جوانب الموضوع -من وجهة نظرى- علىّ الآن أن استخلص النتائج من خلال الإجابة على التساؤلات التى طرحتها فى مقدمتها ، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال النتائج التى أطرحها فيما يلى:

فى الإجابة على التساؤل الأول الذى يسئل عن المبادئ الرئيسة للسياسة فى الإسلام ، بيّنت الدراسة أن هذه المبادئ تنحصر فى أربعة ، هى: الحاكمية لله ، والخلافة ، والشورى ، والعدل. وفى سبيل تبيان وشرح هذه المبادئ ، أوضحت الدراسة أن حاكمية الله تعنى أن الله تبارك وتعالى هو الذى خلق الخلق ، وكل ما فى السموات والأرض مخلوقات انفرد بخلقها الله جلّ وعلى ، لا ينازعه فيها أحد ، ولا يشاركه فى ملكه أحد ، وكما أن الله هو الخالق المالك المتصرف فى الأكوان ، وفيما خلق بالموت والحياة وتدبير شئونهم ، فهو تعالى أيضاً المستحق للعبادة بما شرعه لعباده ، وتلك قضية أصولية فى دين الإسلام ، فحق التشريع مقصور على الله وحده ، فهو تعالى المشرع والحاكم والحكم بين عباده. ومن يرتأى منهم ديناً أو شرعاً أو حكماً أو حلالاً أو حراماً من عند غير الله ، فقد أشرك مع الواحد الأحد. وقد بيّنت الدراسة كيف أن قضية "الحاكمية" تعد جزء من معنى الإيمان بالله جلّ وعلى ، وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فحكم الله من صميم الإيمان وجزء من التوحيد ومقتضى ربوبيته تعالى.

وأوضحت الدراسة كيف أن الخلافة تعنى أن الله قد استخلف الإنسان فى الأرض ، ومن ثم تعطى مهمة الرسول المثل الأعلى لخلافة الله على

الأرض. كما جعل الإسلام هذه الخلافة لجميع المؤمنين أيضاً ، فالخلافة عمومية ، لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل تعنى أن كل المؤمنين خلفاء عن الله ، وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالى ، وجعل الإسلام من يقوم بها خليفة يتولى الحكم فى الأرض سواء كان النبى (ﷺ) ، أو أحد المؤمنين. وبيّنت الدراسة أن الخلافة هى نظام الحكم فى الإسلام الذى يُنصب فيه خليفة بالبيعة على كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) للحكم بما أنزل الله ، وأوضحت أن كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) ، وكذلك إجماع الصحابة ، يفيضوا بالأدلة على وجوب الخلافة وطاعة الخليفة. كما وقفت الدراسة على شروط الخلافة التى وضعها المتقدمون من علماء الأمة والمتأخرون ، ومنها شروط أساسية لا تجوز الخلافة أو الإمامة بدونها ، وشروط مختلف فيها.

أما الشورى ، فقد أوضحت الدراسة كيف أنها تُعد من أهم المبادئ التى تقوم عليها الدولة فى الإسلام ، حيث تعطى للأمة الحق فى إدارة شئونها العامة ، وتمثل ضماناً رئيساً يحول دون مخالفة القانون أو الانحراف فى استعمال السلطة. ووقفت الدراسة على أن الله جلّ وعلى أوجب الشورى على الأمة فى موضعين صريحين من القرآن ، الأول جاء فى صورة أمر للرسول (ﷺ) ، وما يؤمر به الرسول (ﷺ) "وشاورهم فى الأمر" ، تؤمر به أُمته. والموضع الثانى من الشورى فى القرآن ، بينته الآيات التى تعرض صفحات المؤمنين الأصيلة من حيث إنهم يتصرفون فى الأمور ويقررون الآراء بالمشاركة وتبادل الرأى بالشورى التى حفل بها القرآن وجعلها عنصراً من العناصر التى تقوم عليها الدولة فى الإسلام. وفى القرآن سورة عُرفت باسم "الشورى" لأنها السورة الوحيدة التى قررت الشورى عنصراً

من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة والمتمثلة فى الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب نواهيه من الكبائر ، والاستغفار ، والاستجابة لله تعالى بإقامة الصلاة ، وحسن التضامن بالشورى ، وإيتاء الزكاة ، والنفقة فى سبيل الله. وقد لاحظت الدراسة أن الشورى ذكرت فى الآيات عقب الصلاة وقبل الزكاة مما يدلل على بالغ أهميتها ، فالشورى من الصفات الأساسية التى يتميز بها مجتمع المؤمنين. فلقد أمر القرآن بضرورة تطبيق مبدأ الشورى ، وسار الرسول (ﷺ) على هذا المبدأ وطبقه طوال حياته ، وصرح بأحاديث كثيرة تحض عليه ، كما تمتلئ السنة العملية بالشواهد التى تدلل على أنه (ﷺ) كان كثير ودائم التشاور مع أصحابه ، بل وكثيراً ما نزل على رأيهم حتى وإن خالف رأيه (ﷺ). وقد تتبعت الدراسة سيّر الخلفاء الراشدين على هدى الرسول (ﷺ) ، فلم يكونوا ليبرموا أمراً إلا بعد مشاورة المسلمين. وكان أول أمر تشاور فيه الصحابة هو أمر الخلافة ، لاسيما وأن النبى (ﷺ) لم ينص على من يخلفه ، وكان ما دار فى سقيفة بنى ساعدة. وقد استمر نظام الشورى فى الدولة الإسلامية حتى بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك ، فكان الخليفة يستشير كبار رجال الدولة فى مسايرة أمورها.

وعند البحث فى العدل كأحد مبادئ السياسة فى الإسلام ، وكركن أساسى من أركان الدولة ، بيّنت الدراسة أن العدل من الأسس التى قام عليها عمار الكون وصلاح العباد ، وهو من القيم الإنسانية فى الإسلام الذى جعلها من مقومات الحياة بكل مَناحيها ، وجعل الله جلّ وعلى العدل هدفاً للرسالات السماوية كلها ليكون أساساً للحكم بين الناس ، والله تعالى هو الحكم العدل المقسط الذى نفى الظلم عن نفسه وحرّمه على عباده. فالعدل أحد أسماء الله سبحانه وتعالى وهو أساس الشريعة الإسلامية. وأوضحت الدراسة أن العدل

إذا كان أصلاً ومصدراً وغاية ، فهو فى الوقت نفسه تشريع وتنفيذ ووسيلة ، وإذا كان التشريع يستمد من الأصل ، فإن التنفيذ لابــد وأن يحمــل نفــس السمات ، وكلها تنبع وتصب فى مجرى العدل ذاته ، كما وقفــت الدراســة على أنه إذا كان القرآن الكريم قد أفاض فى ذكر العدل ، المشتق من اسم الله "العدل" كمبدأ رئيس فى الدولة الإسلامية ، فإن السنة النبوية المطهرة زاخرة بالأحاديث الصحيحة التى تؤكد وتفسر ما أكده وأجمله القرآن. وقــد ســار النبى(ﷺ) طيلة حياته على العدل ، واقتفى أثره من بعده الخلفاء الراشدون ، بدأ بأبى بكر الذى ابتدأ خلافته بقولته المشهورة: "الضعيف فيكم قوى حتــى أخذ له حقه ، والقوى فيكم ضعيف حتى أخذ الحق منه" ، ومروراً بالفاروق عمر الذى أمر ابن قبطى مصر أن يضرب ابن عمرو بن العــاص والــى مصر رداً لاعتداءه عليه ، بل وأمر أن يضرب القبطى عمرو بن العــاص نفسه ، ظناً منه أن الولد قد فعل ذلك بجاه أبيه ، لكن القبطى رفض واكتفى بعدل عمر. وأخذ العدل مداه عند عمر حينما يشهد له رسول الفرس إليــه ، ويقول قولته التاريخية البليغة: حكمت فعدلت ، فأمنت ، فانمت يــا عمــر. وعلى نفس المنوال سار الخلفاء: عثمان وعلى وعمر بــن عبــد العزيــز ، ووقفت الدراسة على صفحات رائعة من تطبيقهم للعدل ، فعثمان يسجل بكتبه إلى العمال والقوّاد وعمال الخراج وعامة المسلمين بالأمصار أروع صفحات العدل والإنصاف والحق فى الحكم ، فالله خلق الخلق بالحق ، فلا يقبــل إلا الحق ، خذوا الحق ، وأعطوا الحق به ، والأمانة الأمانة ، قوموا عليها ، ولا تكونوا أول من يسلبها ، والوفاء الوفاء ، لا تظلموا اليتيم ولا المعاهد ، فإن الله خصم لمن ظلمهم. وأوضحت الدراسة كيف وصل العدل بعلى بن أبــى طالب وهو أمير للمؤمنين إلى أن يختصمه يهودى عند القاضى. الذى حكــم

لليهودى بناءً على أن عليا لم يقدم بيّنة أو شهوداً على ما ادعـــاه ، فكانـــت النتيجة إسلام اليهودى. كما بلغ العدل حداً عند عمر بن عبد العزيـــز إلــى الدرجة التى معها ، جُمعت الزكاة فى عهده ، ولن يجدوا فرداً واجداً يستحقها فى طول الدولة ، المترامية الأطراف ، وعرضها.

أما التساؤل الخاص بماهية الدولة فى الإســلام وشــكلها ، فابتــدأت الدراسة بتعريف الدولة استخرجته من تعريفات علماء القانون والسياسة حيث رأت أن الدولة عبارة عن مجموعة من الأفراد يقيمون إقامة دائمة على إقليم محدد ، ويخضعون لسلطة سياسية مسئولة عن تسييس كل الأمور الداخليــة والعلاقات الخارجية ، ولا يمكن أن تقوم الدولة إلا إذا تــوافر فيهــا ثلاثــة أركان رئيسة هى: الشعب ، والأرض ، والسلطة. وبتطبيق هــذه الأركــان على الدولة الإسلامية ، وجدت الدراسة أنها قد توفرت للمسلمين بعد الهجرة إلى المدينة ، وبدأت الدولة الإسلامية نشاطها فى المدينة ، بعد أن تكاملــت أركانها ، فقدُ وجد الشعب الإسلامى إقليمياً يستقر عليه ، ووجدت الــسلطة الحكومية التى تتولى شئونه. لكن ليس معنى هذا -كما رأت الدراســة- أن النظام الإسلامى لم يبدأ إلا فى المدينة ، فقد بدأ هذا النظام فعلاً من قبــل ، غير أن فترة ما قبل الهجرة كانت بالنسبة للدولة الإسلامية مرحلــة تمهيــد وإعداد للمرحلة التالية التى جاءت بعد الهجرة ، ففى الأولى وجــدت نــواه المجتمع الإسلامى الذى شهد نقطة تحول جوهرية تمثلت فى بيعــة العقبــة الأولى والثانية. حيث تُعد البيعتان بمثابة حجر الزاوية فــى بنــاء الدولــة الإسلامية ، وذلك بإقرارهما حق المبايعة أو الاقتراع بالنسبة للرجال والنساء على السواء ، ثم كثر المسلمون، وجاءت الآيات القرآنية تنظم لهم حيــاتهم الخاصة والعامة ، وترسم لهم الطريق نحو إنشاء مجتمع إسلامى يقوم علــى

أساس صحيح ، وجاءت السنة النبوية مبيّنة وموضحة للطريق ، فكان الرسول (ﷺ) إلى جانب رسالته يمارس السلطة والحكم ، فيطبق أحكام الشريعة ، وينفذ تعالميها فى حدود الأرض التى تخضع للإسلام وتدين لأحكامه. وعلى ذلك أوضحت الدراسة أن الدولة فى الإسلام قد اتخذت مفهوماً خاصاً ارتبط بالتطور التاريخى للدعوة إلى الإسلام ، ثم اتضحت معالم الدولة بشكل تدريجى حتى أصبحت قبيل وفاة الرسول (ﷺ) دولة كاملة الأركان ، قوية البنيان ، راسخة الدعائم. وبعد وفاة الرسول (ﷺ) أدرك المسلمون أنه لم يعين خليفة من بعده ، ولم يحدد طريقة انتخابه ، بل فوّض إلى الأمة كلها الحق بإقامة نظامها السياسى ، وما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الإسلامى ، ولذلك أدرك الصحابة بعقولهم ضرورة تنصيب خليفة للرسول(ﷺ) لإقامة الدين ، وإنجاز ما بدأه الرسول (ﷺ) من الفتوحات والمهام العسكرية والسياسية ، فتشاوروا فى السقيفة ، وانتهوا باختيار أبى بكر كأول خليفة لرسول (ﷺ) والمسلمين . وهنا أشارت الدراسة إلى عدم وجود أى نص دينى من الصحابة على إقامة الخلافة ، بل تمت البيعة بالشورى والاختيار الحر ، كما أشارت الدراسة إلى أن هذه القاعدة استمرت فى خلافة الخلفاء الراشدين ، ثم تحولت فى العصر الأُموى والعصر العباسى إلى النظام الملكى حيث انتهج امراء بنى أمية وبنى العباس نظام تولية العهد وأخذ البيعة لهم ، وبذلك انهار أساس رئيس من أسس الخلافة وهو البيعة العامة .

أما التساؤل الخاص بماذا تأثر الفارابى كمفكر سياسى ، وما الجديد الذى قدمه للفكر السياسى فى الإسلام ؟ فإن الدراسة تطرح النتائج التالية:

كان للفلسفة الأفلاطونية فى الجمهورية المثلى ، ولحالة الفوضى السياسية والفساد الاجتماعى فى عصر الفارابى ، ولتطلعه إلى إصلاح ما فسد ، أثر فى حمله على الاهتمام بالأمور السياسية ، أو بالأحرى ، بتدبير المجتمع تدبيراً صالحاً. وفى سبيل ذلك اهتم الفارابى اهتماماً كبيراً بالسياسة، وجعل العلوم الأخرى جميعها خادمة للعلم السياسى ، فوضع أهم فكره السياسى النظرى فى تصوره للمدينة الفاضلة وهى التى يقصد الاجتماع فيها والتعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة. والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة . والمجتمعات عند الفارابى كاملة وغير كاملة ، والأولى تتمثل فى ثلاث: عظمى وهى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة ، ووسطى وهى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، وصغرى وهى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة. أمام المجتمعات غير الكاملة فهى اجتماع أهل القرية ، واجتماع أهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى المنزل ، وأصغرها المنزلة. ورأى الفارابى أن الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالاجتماع الذى هو أنقص منها. وعلى هذا النحو رأت الدراسة أن الفارابى يعدو إلى الرأى الأفلاطونى والأرسطى الذى يؤكد أن المدينة الدولة ، أو دولة المدينة هى أفضل النظم السياسية على الإطلاق. وهنا لاحظت الدراسة أن أخذ الفارابى بهذا الرأى الإغريقى غريب تماماً إذ أنه عاش فى إطار دولة قومية هى الدولة الإسلامية التى ضمت مدناً وأقاليماً كثيرة ، حقيقة لقد تفتت الدولة الإسلامية فى عصره إلى دويلات ، ولكن كل دويلة كانت تحتوى رغم هذا على مدن وقرى وأقاليم واسعة. وهذا ما جعل

الدراسة تقرر بأن الفارابى لم يهتم برصد الواقع السياسى كما هو ، ولا إظهار النظام السياسى القائم بقدر ما حاول أن يعطى فكراً سياسياً خالصاً.

لكن الدراسة بيّنت أن الفارابى حين رسم المدينة الفاضلة ، أكد على الجانب الأخلاقى فيها ، ووجد أن علة المجتمع تكمن فى الحاكم الذى يحكمه، فإذا كان هذا الحاكم صالحاً ، صلح المجتمع ، وصلحت أمور الدولة التى يرأسها ، وكذلك أحوال المواطنين الخاضعين لحكمه ، وإذا كان الحاكم فاسداً، فسدت أمور الناس واضطرب حبل الأمن ، وعم الظلم والاضطهاد. ولاحظت الدراسة أن الفارابى تأثر بأفلاطون وهويته الإسلامية معاً ، حيث رأى أفلاطون فى جمهوريته أن لا سعادة للناس ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام ، أى ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد. ورأى الفارابى أن المجتمع الإسلامى قام على تعاليم نبى مرسل حمل فى الكتاب المنزل كل ما يحتاجه المرء من قوانين ونظم للحياتين ، الأولى والآخرة ، ومهمة الخليفة العادل أن يحسن فهم هذه الشرائع ويتقيد بها.

وفى محاولة الدراسة لتأصيل مفهوم الدولة العالمية عند الفارابى ، انتهت إلى أن القوانين التى وضعها الفارابى لتنظيم المدينة الفاضلة ، قد وضعها لكل أنواع التجمعات الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة ، إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة ، وبذلك تصبح المعمورة الفاضلة دولة عالمية يتفق أفرادها على مجموعة من المعارف الضرورية لكل فرد فيها ، ومنها معرفة السبب الأول ، ومعرفة رئيس الدولة العالمية الفاضلة والرؤساء الذين يخلفونه ، والوحى والنبوة. ورئيس الدولة العالمية الفاضلة

ينبغى أن يكون معداً لذلك بالفطرة والطبع والملكة الإرادية ، وأن يكون من أهل الطبائع الفائقة ، وبلغ كمال العقل وكمال المتخيلة ، وبالجملة ينبغى أن تجتمع فيه خصال النبوة والفلسفة حتى يكون جديراً بأكمل مراتب الإنسانية وأعلى درجات السعادة ، فهو الرئيس الذى توفرت فيه اثنتا عشر خصلة ، ولم تتوفر فى غيره ، ولذلك لا يرأسه إنسان آخر ، فهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للدولة العالمية الفاضلة.

اختتمت الدراسة فصولها بالفصل الذى يبحث فى ابن خلدون متساءلةً عن الكيفية التى استطاع بها أن يصوغ فكره السياسى مرتبطاً بالناحية الاجتماعية ؟ وفى سبيل الإجابة بيّنت الدراسة أن ابن خلدون فى دراسته للمجتمع الإنسانى والدولة أو المدينة ، ذهب إلى أن الاجتماع الإنسانى ضرورى ، وأن الحكماء قد عبروا عن ذلك بقولهم : الإنسان مدنى بطبعه ، أى أنه لابد له من الاجتماع ، وبيانه أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صُورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. فبنى البشر يحتاجون إلى التعاون لصد كل عدوان خارجى من الحيوانات ، وكل خطر طبيعى يهددهم ويتوعدهم. ولابد لمثل هذا الاجتماع الضرورى للإنسان من رئيس أو سلطان يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، ويكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. ورأى ابن خلدون أن السلطان عقلياً إنسانياً ، ومن ثم تكون سياسته مرتكزة على العقل ، لا إلى وحى خارج عنه ، والسياسة العقلية إما أن تكون مراعية للرعية أولاً ثم للسلطان ثانياً ، وإما أن تكون

مراعية للسلطان أولاً ثم الرعية. وهنا لاحظت الدراسة التشابه الذى يبدو مع أفكار أفلاطون والفارابى والماوردى .

وأوضحت الدراسة أن الاجتماع الإنسانى لدى ابن خلدون يقوم على أساسين بارزين هما: العصبية والدين ، وجميع العوامل الاجتماعية الأخرى، تعد من لواحق العصبية والدين ، إذ لولا العصبية والدين لما كان عندنا اجتماع إنسانى سليم . ومعنى العصبية هو نصرة الإنسان لمن ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكه. وتتألف العصبية من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها. ولما سألت الدراسة ابن خلدون عن غاية العصبية ، أجاب بأن غايتها الملك ولبيان ذلك أوضح أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلابد أن يكون مُتغلبا عليهم بتلك العصبية ، وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغلب هو الملك. ولكن ابن خلدون لم يكتف بقوة الملك فقط فى حكم الناس ، بل رأى ضرورة توافر القوة المعنوية المرتكزة على الأخلاق والدين. فالإنسان أقرب إلى خصال الخير من خصال الشر بأصل فطرته. فيرى ضرورة اعتماد أهل الملك على الأخلاق الحميدة إلى جانب العصبية ، والعصبية بدون الدين والأخلاق تظهر كأنها شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس فيجب على هؤلاء الذين يملكون زمام الأمور أن يحكموا بالخير وينفذوا أحكام الله وشريعته فى خلقه وعباده ، ومراعاة مصالحهم كما تشهد به الشرائع.

وبيّنت الدراسة كيف أن ابن خلدون فى تفسيره للظاهرة السياسية قد أكد على أن جميع الناس يولدون متماثلين عقلياً ، فلا يتغيرون إلا بقدر ما

يعطون من تربية. وهو لا يقيم نظريته عن "الحسب" على المولد ، بل على ذلك النوع من التضامن الذى أطلق عليه اسم "العصبية". وقد ميز ابن خلدون بين السلطة فأسماها "الرياسة" والظاهرة السياسية ، فعبر عنها بكلمة "الدولة العامة" ، كما استخدم كلمة "الملك" بمعنى السلطة ، ولجأ إلى كلمة "السلطان" للتعبير عن صاحب السلطة. والدولة عند ابن خلدون "قوة" وعلى قدر احتفاظها بهذه القوة يكون بقاؤها فى حلبة الصراع الدولى. وهو يرى أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على أمره. إلا أن الحاجة فى أول الدولة إلى السيف ، ما دام أهلها فى تمهيد أمرهم ، أشد من الحاجة إلى القلم ، وكذلك فى آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم وبعد استقرار الدولة يتفوق القلم على السيف. ومن حيث نظم الحكومات ، رأى ابن خلدون أن الحكومات أنواع مختلفة منها: الحكومة الطبيعية وهى التى لا يتولاها رئيس واحد مستبد. والحكومة الدينية وهى خير حكومة لأنها تستند على القوانين الصادرة من عند الله ، وهى خير ضمان لسعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة.

المراجع والمصادر

1- ابن أبى الربيع : سلوك المالك فى تدبير المماليك ، طبعة القاهرة 1286هـ.

2- ابن أبى اصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، تحقيق نزار رضا ، بيروت (د.ت).

3- ابن خلدون : المقدمة، طبعة القاهرة القديمة (د.ت).

4- ابن خِلكَان : وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيى الدين، دار النهضة المصرية 1949.

5- ابن كثير : البداية والنهاية ، ط الأولى ، دار الحديث ، القاهرة 1413هـ- 1992.

6- ابن منظور : لسان العرب ، المجلد الرابع ، دار صادر ، بيروت 1968.

7- ابن النديم : الفهرست ، طبعة القاهرة القديمة 1348هـ.

8- ابن هشام : السيرة النبوية، ط مكتبة الحلبى1375هـ - 1955 م.

9-أبو نصر الفارابي : إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة 1949 .

10-...................... : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906.

11- .... : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، دراسة وتحقيق سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ، 1987.

12- .... : كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق ، دار المشرق ، بيروت 1968.

13- .... : كتاب الواحد والوحدة ، حققه وعلق عليه محسن مهدى ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء 1990.

14- دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1976.

15- دكتور إمام عبد الفتاح إمام : الطاغية ، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى ، عالم المعرفة ، العدد 183 ، الكويت 1996.

16- دكتور جعفر آل ياسين : الفارابى فى حدوده ورسومه ، عالم الكتب ، بيروت 1985.

17- دكتور حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، دار الجيل ، بيروت ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الرابعة عشر، 1416 هـ - 1996 .

18- دكتور زكريا بشير إمام : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار السودانية للكتب ، الخرطوم 1998.

19- الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، دار المعارف ، القاهرة (د.ت).

20- دكتور عبد الرحمن : المدخل إلى علم السياسة ، الإسكندرية

خليفة 1983.

21- دكتور عبد الرحمن خليفة ، دكتور فضل الله إسماعيل : النظم والنظريات السياسية الإسلامية ، دار المعرفة (الجامعية) الإسكندرية 2003.

22-على عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم ، الهيئة العامة للكتاب 1993.

23- عبد الرازق السنهورى : فقه الخلافة وتطورها ، ط الثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992.

24- دكتور عبد الحليم حسن العيلى : الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام ، دار الفكر العربى 1403 هـ - 1983.

25- دكتور عبده الحلو : الوافى فى تاريخ الفلسفة العربية ، دار الفكر اللبنانى ، بيروت 1995.

26- دكتور فؤاد محمد النادى : مبادئ نظام الحكم فى الإسلام ، دبى 1999.

27- فاروق سعد : مع الفارابى والمدن الفاضلة ، دار الشروق، بيروت 1982.

28- دكتورة فتحية النبراوى ، دكتور محمد نصر مهنا : تطور الفكر السياسى فى الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة 1984.

29- فريتش شتيبان : الإسلام شريكا ، ترجمة عبد الغفار مكاوى ، عالم المعرفة ، الكويت ، العدد 302 ، إبريل 2004.

30- القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ، دار الغد العربى ، بيروت (د.ت).

31- الماوردى : الأحكام السلطانية ، دار التوفيقية ، القاهرة 1996.

32-دكتور محمد جلال شرف ، دكتور على عبد المعطى : الفكر السياسى فى الإسلام شخصيات ومذاهب ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 2000

33- محمد رشيد رضا : الخلافة ، طبعة الزهراء للإعلام العربى 1994.

34- محمد ضياء الريس : النظريات السياسية الإسلامية ، ط الرابعة ، دار المعارف 1967.

35- مصطفى غالب : الفارابى، دار الهلال ، بيروت 1979.

36- دكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1986.

37- دكتور محمد فاروق النبهان : نظام الحكم فى الإسلام ، مطبوعات جامعة الكويت 1987.

38- محمد محمد طاهر : علم الأخلاق ، النظرية والتطبيق ، دار الهلال ، بيروت 1987.

39- دكتور ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلسى ، بيروت 1982.

40- دكتور مصطفى أبو زيد فهمى : فن الحكم فى الإسلام ، المكتب المصرى الحديث ، القاهرة (د.ت).

41- ول ديورانت : قصة الحضارة ، المجلد السابع ، عصر الإيمان ، ترجمة محمد بدران ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001.

43-Abu Nasr Al-Farabi On the perfect state ara ahl al madinat al fadilah, translation by Richard Walzer, oxford univ press 1985.

44-Muhsim Madi Alfarabi,s on one and unity, Casabianca, les Editions toubkal, 1989.

الفهرست

أعمال الدكتور خالد حربى

1- بُرء ساعة	: للرازى (دراسة وتحقيق) ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999، الطبعة الثانية ، دار الوفاء 2006 .
2- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.	: الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999.
3- أبو بكر الرازى حجة الطب فى العالم	: الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر ، الإسكندرية 1999 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.
4- خلاصة التداوى بالغذاء والأعشاب	: الطبعة الأولى ، دار ملتقى الفكر الإسكندرية 1999- **الطبعة الثانية** 2000، توزيع مؤسسة أخبار **اليوم ، الطبعة الثالثة دار الوفاء** ، الإسكندرية 2006
5- الأسس الابستمولوجية لتاريخ الطب العربي	: دار الثقافة العلمية،الإسكندرية 2001 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005.
6- الرازى فى حضارة العرب	: (ترجمة وتقديم وتعليق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.
7- سر صناعةُ الطب	: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية الإسكندرية 2002 ، الطبعة الثانية، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.
8- كتاب التجارب	: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002 ، الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.
9- جراب المجربات وخزانة الأطباء	: للرازى (دراسة وتحقيق)، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2000، الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.
10- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامى(1" الكندى والفارابي"	: الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003 . الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

11- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (1) علم المنطق الرياضى : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

12- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (2) الغائية والحتمية وأثرهما فى الفعل الإنسانى : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

13- دراسات فى الفكر العلمى المعاصر (3) إنسان العصر بين البيولوجيا والهندسة الوراثية . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية2003 .

14- الأخلاق بين الفكرين الإسلامى والغربى :الطبعة الأولى منشأة المعارف، الإسكندرية 2003. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

15- العولمة بين الفكرين الإسلامى والغربى "دراسة مقارنة" : الطبعة الأولى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية دار الوفاء ، الإسكندرية 2007 ، الطبعة الثالثة ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2010 .

16- العولمة وأبعادها . : مشاركة فى كتاب "رسالة المسلم المعاصر فى حقبة العولمة" ، الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر – مركز البحوث والدراسات ، رمضان 1424 ، أكتوبر – نوفمبر 2003.

17- الفكر الفلسفى اليونانى وأثره فى الفكر الإسلامى : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

18- ملامح الفكر السياسى فى الإسلام : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

19- دور الاستشراق فى موقف الغرب من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية) : الطبعة الأولى دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 2003 .

20- شهيد الخوف الإلهي ، الحسن البصري : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 ، الطبعة الثانية ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006 .

21- دراسات فى التصوف الإسلامى : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2003 .

22- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية : الطبعة الأولى دار الوفاء ، الإسكندرية 2004.

23- نماذج لعلوم الحضارة الإسلامية وأثرها فى الآخر : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2005 .

24- مقالة فى النقرس للرازى (دارسة وتحقيق). : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

25- التراث المخطوط: رؤية فى التبصير والفهم(1) علوم الدين لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى. : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

26- التراث المخطوط: رؤية فى التبصير والفهم (2) المنطق. : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2005.

27- علوم حضارة الإسلام ودورها فى الحضارة الإنسانية : الطبعة الأولى ، سلسلة كتاب الأمة ، قطر 2005.

28- علم الحوار العربى الإسلامى "آدابه وأصوله". الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2006.

29- المسلمون والآخر حوار وتفاهم وتبادل حضارى . : الطبعة الأولى ،دار الوفاء،الإسكندرية 2006.الطبعة الثانيةالمكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

30- الأسر العلمية ظاهرة فريدة فى الحضارة الإسلامية . : الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2006، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

31- العبث بتراث الأمة فصول متوالية (1). : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006 ، الطبعة الثانية ، الإسكندرية 2008.

32-العبث بتراث الأمة (2) مائية الأثر الذى فى وجه القمر للحسن بن الهيثم فى الدراسات المعاصرة . : الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006.

33- منهاج العابدين لحجة الإسلام الإمام أبى حامد الغزالى (دراسة وتحقيق) : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2007 ، الطبعة الثانية ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2010.

34- إبداع الطب النفسى العربى الإسلامى ، دراسة مقارنة بالعلم الحديث :الطبعة الأولى ، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، الكويت 2007.

35- مخطوطات الطب والصيدلة بين الإسكندرية والكويت : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2007.

36- مقدمة فى علم "الحوار" الإسلامى : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

37- تاريخ كيمبردج للإسلام ، العلم (ترجمه وتقديم وتعليق) الطبعة الأولى، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

38- علوم الحضارة الإسلامية ودورها فى الحضارة الإنسانية : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

39- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) أبقراط "إعادة اكتشف لمؤلفات مفقودة". : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

40- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس "إعادة اكتشف لمؤلفات مفقودة". : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث، الإسكندرية 2009.

41- مدارس علم الكلام فى الفكر الإسلامى المعتزلة والأشاعرة : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2009.

42- أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (1) تياذوق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء الإسكندرية 2010.

43-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (2) ماسرجويه البصرى، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

44-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (3) عيسى بن حكم، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

45-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (4) عبدوس، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

46-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (5) الساهر، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

47-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (6) آل بختيشوع، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2010.

48-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (7) الطبرى، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء ، الإسكندرية 2010.

49-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (8) يحيى بن ماسُويه، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى ، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

50-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (9) حنين بن اسحق، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

51-أعلام الطب فى الحضارة الإسلامية (10) اسحق بن حنين، إعادة اكتشاف لنصوص مجهولة ومفقودة : الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2010.

52- طب العيون فى الحضارة الإسلامية"أسس و اكتشافات" :الطبعة الأولى المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2010.

53-علم الحوار الإسلامى : كتاب المجلة العربية العدد412 المملكة العربية السعودية ابريل2001

54-الطب النفسى فى الحضارة الإسلامية"تنظير وتأسيس وإبداع" : الطبعة الأولى المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية2011.

55- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (4) روفس الأفسسى ، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2012.

56- دور الحضارة الإسلامية فى حفظ تراث الحضارة اليونانية (5) ديسقوريدس ، إعادة اكتشاف لمؤلفات مفقودة : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2012.

57- الطب النفسى فى الحضارة الإسلامية ، تأسيس وتنظير . : الطبعة الأولى ، المكتب الجامعى الحديث ، الإسكندرية 2011.

58- الجوانية ، دراسة فى فكر عثمان أمين :الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2012.

59-أسس النهضة العلمية في الإسلام الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية، 2012

60-الجماعات والمدارس العلمية في الحضارة الإسلامية ، أسس في صرح الحضارة الإسلامية. الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.

61-طب الأسنان في الحضارة الإسلامية، إبداع ممتد إلى العلم الحديث. الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.

62-طب الباطنة في الحضارة الإسلامية، تأسيس وتأصيل. الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.

63-مبادئ النظام السياسي في الإسلام، تأصيل وتفكير. الطبعة الاولى, المكتب الجامعى الحديث,الاسكندرية2013.